Das Mönchtum

seine Ideale und seine Geschichte

von

Adolf Harnack



Sechste verbesserte Auflage

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1903.

Druck von C. G. Röder, Leipzig.

Die christlichen Konfessionen, so verschieden sie untereinander sein mögen, stimmen in der Grundforderung überein, daß sich der Glaube darstellen müsse in einem christlichen *Leben*, daß das Christentum nur dort zu seinem Rechte komme, wo es ein eigentümliches Leben erzeuge. Wahrhaft christliches Leben ist das gemeinsame Ideal der Christenheit. Aber wie soll es geartet sein? Hier scheiden sich die Wege. Daß es unter uns verschiedene Konfessionen gibt, ist im letzten Grunde bedingt sowohl durch die Verschiedenheit des Glaubens als auch des Lebensideals, welches der Glaube vorhält. Alle übrigen Unterschiede sind religiös betrachtet unwesentliche oder erhalten doch von hier aus erst ihr Gewicht und ihre Bedeutung. Nicht theologischer Zank oder priesterliche Herrschsucht oder nationale Gegensätze haben allein die Spaltung der Kirche herbeigeführt — sie waren an ihr beteiligt und konservieren sie heute noch —, sondern die verschiedene Beantwortung der Lebensfrage nach dem Ideal des Lebens hat getrennt und der Trennung Dauer gegeben. Es ist in den Verhältnissen ganzer Gruppen nicht anders wie in den der Einzelnen. Nicht theoretische Meinungen, sondern Gesinnungen und Willensrichtungen scheiden und vereinen.

Fragen wir nun die römisch- oder die griechisch-katholische Kirche, worin besteht das vollkommenste christliche Leben, so antworten sie beide: in dem Dienste Gottes unter Verzicht auf alle Güter des Lebens, auf Eigentum, Ehe, persönlichen Willen und persönliche Ehre, kurz in der religiösen Weltflucht, *in dem Mönchtum.* Der wahre Mönch ist

der wahre, vollkommenste Christ. Das Mönchtum ist also nicht eine mehr oder weniger zufällige Erscheinung in den katholischen Kirchen neben anderen, sondern, wie die Kirchen heute sind und wie sie schon seit Jahrhunderten das Evangelium verstanden haben, ist es eine in ihrem Wesen begründete Institution: es ist *das* christliche Leben. Wir werden deshalb erwarten dürfen, daß in den Idealen des Mönchtums sich auch die Ideale der Kirche, in der Geschichte des Mönchtums sich die Geschichte der Kirche darstellen werden.

Aber kann das Mönchtum überhaupt wechselnde Ideale, kann es eine Geschichte haben? Ist es nicht verurteilt, in großartiger Einförmigkeit tausendfacher Wiederholung durch die Geschichte zu schreiten? Welch' einer Veränderung sind die Ideale der Armut, der Ehelosigkeit, der entschlossenen Weltflucht fähig? Welch' eine Geschichte können *die* erleben oder herbeiführen, welche mit der Welt auch ihren wechselnden Gestalten, d. h. ihrer Geschichte, den Rücken gekehrt? Ist nicht Weltentsagung zugleich Verzicht auf alle Entwickelung und alle Geschichte? Oder, wenn sie das in Wirklichkeit nicht gewesen ist, ist nicht eine *Geschichte* der Ideale des Mönchtums schon ein Protest gegen den Gedanken des Mönchtums überhaupt? Es scheint so, und vielleicht scheint es nicht bloß so. Aber das lehrt die Geschichte des Abendlandes auch dem flüchtigsten Beobachter: das Mönchtum hat seine Geschichte gehabt, nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere, voll von gewaltigsten Veränderungen und gewaltigsten Wirkungen. Welch' eine Kluft trennt den schweigsamen Büßer der Wüste, der ein Menschenleben hindurch in keines Menschen Auge geblickt hat, von dem Mönche, der einer Welt Befehle gab! Und dazwischen die Hunderte von Gestalten, eigentümlich und verschieden, und doch Mönche, alle begeistert

und beherrscht von der Idee, der Welt zu entsagen. Aber noch mehr: alle Regungen des Gemütes, die leidenschaftlichsten und die zartesten, kommen uns aus jener Welt der Weltentsagung entgegen. Kunst, Poesie und Wissenschaft haben dort ihre Pflege gefunden, ja die Anfänge der Zivilisation unseres Vaterlandes sind ein Kapitel aus der Geschichte des Mönchtums. Hat das Mönchtum dieses alles nur leisten können, indem es seine Ideale verließ, oder lassen seine eigensten Ideale solche Wirkungen zu? Setzt die Weltentsagung eine zweite Welt und eine zweite Geschichte, der gemeinen ähnlich, nur reiner und größer, oder muß sie die Welt zur Wüste werden lassen? Ist das das wahre Mönchtum, welches in der Welt den Tempel Gottes sieht und auch in der schweigsamen Natur entzückt das Wehen göttlichen Geistes vernimmt, oder ist das das wahre Mönchtum, welches behauptet, die Welt mitsamt ihrer Natur und ihrer Geschichte sei des Teufels? Beide Losungen tönen zu uns herüber aus dem Reiche der Weltentsagung: welche von ihnen ist authentisch und hat das geschichtliche Recht für sich? In dem Mönchtum ist das Individuum gerettet worden aus den Banden der Gesellschaft und der gemeinen Gewohnheit, ist befreit und erhoben worden zu edler Selbständigkeit und Menschlichkeit, und in demselben Mönchtum ist es geknechtet worden in Engherzigkeit, geistloser Öde und sklavischer Abhängigkeit. Hat das ursprüngliche Ideal dieses verschuldet oder jenes hervorgebracht?

Solche und ähnliche Fragen tauchen hier auf. Der evangelische Christ hat nicht bloß ein historisches Interesse an ihrer richtigen Beantwortung. Ist es ihm auch gewiß, daß die christliche Vollkommenheit nicht in den Formen des Mönchtums zu suchen ist, so hat er es doch zu prüfen und seine Lichtgestalt festzustellen. Nur dann ist es in Wahrheit überwunden, wenn dem Besten, was es hat, ein Besseres

übergeordnet werden kann. Wer es abschätzig beiseite schiebt, kennt es nicht. Wer es kennt, der wird bekennen, wieviel von ihm zu lernen ist. Ja er wird hier nicht nur wie von einem Gegner, er wird wie von einem Freunde lernen können, unbeschadet seines evangelischen Standpunktes, vielmehr zu Nutz desselben. Suchen wir uns durch einen geschichtlichen Überblick über das Mönchtum zu orientieren.

I.

Das Mönchtum ist nicht so alt wie die Kirche. Allerdings hat die Kirche des 4. Jahrhunderts, in welcher es sich ausbildete, wesentlich ähnliche Institutionen schon im apostolischen Zeitalter zu finden gemeint; aber die Vorbilder dort, auf welche man sich berufen hat und noch beruft, gehören zum größten Teile der Legende an. Dennoch ist die alte Kirche mit ihrem Urteile nicht ganz im Unrechte. Der Gedanke, sich zu separieren, geschlossene Vereinigungen innerhalb der Gemeinde zu bilden und besondere Weltentsagung zu üben, konnte freilich den Einzelnen in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der Kirche gar nicht kommen. Aber diejenigen, welche sich von dem Geiste Gottes getrieben fühlten, ihr ganzes Leben der Verkündigung des Evangeliums zu widmen, haben in der Regel alle ihre Habe dahingegeben und sind in freiwilliger Armut als Apostel und Evangelisten Christi von einer Stadt zur anderen gewandert. Andere haben sich, auf Vermögen und Ehe verzichtend, ganz in den Dienst der Armen und Hilfsbedürftigen der Gemeinde begeben. Dieser apostolischen Männer hat man sich, als das Mönchtum nach seinem Ursprunge im apostolischen Zeitalter suchte, hin und her wieder erinnert. Ferner aber — alle Christen, soweit sie es ernst nahmen, standen gleichmäßig unter dem Eindrucke, daß der Welt und ihrer

Geschichte nur noch eine kurze Spanne Zeit gelassen sei, daß ihr Ende bevorstehe. Wo diese Hoffnung aber lebendig ist, da kann das irdische Leben, wie es gelebt wird, einen selbständigen Wert nicht mehr behaupten, so gewissenhaft man es auch mit den Berufspflichten nehmen mag. Der Apostel Paulus hat unter besonderen Verhältnissen diese wiederholt und nachdrücklich seinen Gemeinden eingeschärft. Man hat ihn deshalb evangelischerseits wider Möncherei und alles weltflüchtige Christentum angerufen, auf die Grundsätze christlicher Freiheit verweisend, die er verkündet hat. Aber man soll dabei nicht vergessen, daß auch er in Bezug auf die irdischen Güter das Urteil geteilt hat, es sei dem Christen zuträglicher, sie preiszugeben, und daß wir so auch im Evangelium lesen. Damit ist das, was sich als Mönchtum ausgebildet hat, dennoch nicht im voraus geboten noch empfohlen. Jesus Christus hat nicht als ein neues, peinliches Gesetz schwere Lasten auferlegt, noch weniger in der Askese als solcher — er selbst lebte nicht als Asket — eine Heiligung gesehen, sondern eine vollkommene Einfalt und Reinheit der Gesinnung und eine Ungeteiltheit des Herzens hat er vorgestellt, die in Verzicht und Trübsal, im Besitz und Gebrauch irdischer Güter, wandellos dieselbe bleiben soll. Das Einfachste und Schwerste im Gesetz, die Liebe Gottes und des Nächsten, hat er an die Spitze gestellt und aller zeremoniösen Heiligkeit und raffinierten Moral entgegengesetzt. Geboten hat er, daß ein jeglicher sein Kreuz, d. h. die Leiden, die Gott geschickt hat, auf sich nehmen und ihm nachfolgen solle. In der Nachfolge Jesu, in welcher sich das Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit verwirklicht, liegt die Entäußerung von allem, was hemmend und hinderlich ist, beschlossen. Das Mönchtum hat aber nachmals versucht, der entscheidenden evangelischen Forderung: „Enthalte dich“ so gerecht zu werden,

daß es den Umfang des Verzichtes ohne Rücksicht auf die individuelle Beschaffenheit und den Beruf des Einzelnen bestimmte.

Als das Evangelium im ersten Jahrhundert und im Anfang des zweiten seine Mission in der griechisch-römischen Welt aufnahm, da wurde es ergriffen von den Empfänglichen als die Botschaft „von der Enthaltsamkeit und der Auferstehung“. Diese gewährte die befreiende Hoffnung, und jene forderte die Loslösung von der Welt der Sinnlichkeit und Sünde. Die ersten Christen sahen in dem Heidentum, seinem Götzendienst, seinem öffentlichen Leben, auch in seinem Staate, das Reich des Satan in Wirklichkeit aufgerichtet und forderten daher Verneinung dieser Welt; aber für ihre Auffassung waren es nicht unvereinbare Gegensätze, daß die Erde Gottes sei, von ihm geleitet und beherrscht werde, und daß sie doch zugleich in satanischer Verwüstung liege. Weiter: sie wußten sich als Bürger einer zukünftigen Welt, deren Eintritt in Bälde bevorstehe. Wer das glaubt, der kann alles gering achten, was um ihn ist, ohne in die Stimmung zu geraten, die man die pessimistische nennt, und die im besten Falle die Stimmung des gekränkten und leidensmüden Heros ist. Er wird die Freude am „Leben“ behalten; denn er wünscht nichts sehnlicher als zu leben, und er wird selbst dem Tode sich gerne darbieten, der ihn zum Leben führt. Dort ist kein Raum für den Verzicht auf die Freude, wo der Glaube lebendig ist, daß Gott die Welt geschaffen hat und regiert, wo man der Zuversicht lebt, daß kein Sperling vom Dache fällt ohne den himmlischen Vater. Es ist richtig, daß die Phantasie damals aufs lebhafteste bewegt worden ist von dem Gedanken, daß der gegenwärtige Weltlauf dem Gerichte verfalle, weil alles vergiftet und des Unterganges wert sei; aber man wußte diese Welt doch auch als die Stätte des Reiches Gottes, die man

der Verklärung für würdig erachtete. Das Christentum mußte den Kampf aufnehmen mit der groben und der feinen Sinnlichkeit der Heidenwelt und es erschöpfte, wie man richtig gesagt hat, seine ganze Energie in der Predigt der großen Botschaft: „Ihr seid keine Tiere, sondern unsterbliche Seelen, nicht die Sklaven des Fleisches und der Materie, sondern die Herren eures Fleisches, Diener allein des lebendigen Gottes.“ Jedes Kulturideal muß zurücktreten, bis diese Botschaft geglaubt wird. Besser, der Mensch erachtet die Ehe, Essen und Trinken, ja, sein menschliches Teil an sich für unrein, als daß er diese Dinge wirklich unrein macht durch sinnliche Verwilderung. Kein neues Prinzip vermag sich in dieser Welt der Trägheit und Gewohnheit durchzusetzen, das nicht die schneidendste Kritik an dem Zustande der Gegenwart übt und hochgespannte Forderungen stellt. Das älteste Christentum stellte solche Forderungen; aber bald erhob sich die Frage, wie sie theoretisch zu begründen seien und in welchem Umfang sie gelten sollen.

II.

Bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts drängte sich eine bunte Menge Suchender und Gläubiger an die christlichen Gemeinden heran. Unter ihnen gab es Männer — man nennt sie herkömmlich Gnostiker —, die genährt und verwirrt waren durch alte und neueste Mysterienweisheit, zugleich aber ergriffen von der evangelischen Botschaft und der Reinheit des christlichen Lebens. Sie suchten zu bestimmen, worin das Wesen der christlichen Religion als einer Erkenntnis Gottes und der Welt bestehe, und sie meinten, den wahren, der Menge unbekannten Sinn des Evangeliums ergründet zu haben: Gott als den Herrn und den Schöpfer der Geister, aber ihm von Ewigkeit gegen-

überstehend das Reich der Materie, der sinnlichen Endlichkeit, welches als solches böse ist; der menschliche Geist ein Lichtfunke Gottes, aber schmachvoll gefangen von seiner Feindin, der Sinnenwelt; die Erlösung durch Christus eine Entkörperung des Geistes, die Wiederherstellung der reinen Geistigkeit; darum die sittliche Aufgabe: vollkommene Askese, Flucht aus der dämonischen Natur, Einswerden mit dem Urquell des Geistes durch Erkenntnis und Wissen. In dem Kampf mit dieser Lehre, welche die griechische war, sich aber als die christliche zu legitimieren versuchte, und im Kampfe mit der marcionitischen, die in ihren praktischen Anweisungen sich mit der gnostischen berührte, erlebte die Kirche ihre erste gewaltige Krisis in der Geschichte. Sie hat sie überwunden; sie hat die scheinbar so verlockende Begründung ihrer eigenen Kritik an der Schlechtigkeit der gegenwärtigen Welt als eine ihr fremde, als eine falsche abgewiesen. Sie erkannte in jenen Thesen dämonische, d. h. heidnische Anschauungen wieder und beurteilte das gnostische Christentum mitsamt seiner Askese und der hohen Botschaft von der Herrlichkeit und Würde des Geistes als ein verweltlichtes. Auch von einem angeblich höheren Geheimchristentum für die „Geistigen“ wollte sie nichts wissen; der gnostischen Unterscheidung eines zwiefachen christlichen Ideals gegenüber bestand sie noch, wenn auch nicht mit Sicherheit, auf der Forderung einer einheitlichen und allgemein zugänglichen christlichen Lebensordnung. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts war es für immer in der Kirche festgestellt, daß der Glaube an jenen prinzipiellen Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Natur unvereinbar sei mit dem Christentum, unvereinbar mit ihm darum auch jede Askese, die sich auf jenen Dualismus stützt. Wohl fuhr man fort, zu lehren, daß der gegenwärtige Weltlauf und die zukünftige Zeit in einem

Kontraste stehen, daß die Erde unter die Herrschaft der Dämonen geraten sei. Aber Gott selbst hat sie dahingegeben und dem Teufel überantwortet. Er wird aber seine Allmacht in dem Gerichte erweisen und zeigt sie schon jetzt in dem Siege seiner Gläubigen über die Dämonen. Die Welt ist des Herrn, nur verwaltet wird sie zeitweilig von den bösen Engeln; die Welt ist gut, aber die Lebensweise der Welt ist schlecht. So überwand man den theoretischen Dualismus, indem man ihn in der „Theologie“ ablehnte und das Böse aus der im Plane Gottes notwendigen Freiheit der Kreatur zu verstehen suchte. Doch der Feind, der hier lauert, kann wohl geschlagen, aber nicht vernichtet werden. Er fand seine geheimen Bundesgenossen selbst in manchen maßgebenden Theologen, die den Dualismus in subtiler Weise mit dem Glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer, zu vereinigen verstanden. Unter den verschiedensten Masken und Gestalten ist er je und je wieder aufgetreten in der Geschichte des Christentums; aber er hat sich verkleiden müssen. Als Feind in offener Feldschlacht war er gerichtet.

Da zog eine zweite Krisis herauf für die Kirche, und noch war die erste nicht am Ende. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begannen sich die Bedingungen der äußeren Lage für die Christenheit immer mehr zu ändern. In wenigen kleinen Gemeinden war sie bisher über das römische Reich zerstreut gewesen. Diese waren nur mit den notwendigsten Formen politischer Art ausgestattet, so wenige und so lockere, als deren ein auf überirdische Hoffnungen, strenge Disziplin und Bruderliebe begründeter, religiöser Bund bedurfte. Aber es wurde anders. Die Kirche sah Massen bei sich einziehen, die einer nachträglichen Zucht — der Erziehung und der Nachsicht — ebenso bedurften wie einer politischen Leitung. Die Aussicht auf das

nahe Weltende beherrschte nicht mehr wie früher alle Gemüter. An die Stelle ursprünglicher Begeisterung trat mehr und mehr nüchterne Überzeugung, wohl auch nur theoretisches Fürwahrhalten und gehorsame Anerkennung. Viele wurden nicht Christen, sondern sie waren es und darum blieben sie es. Sie waren zu stark vom Christentum berührt, um es zu lassen, und zu wenig, um Christen zu sein. Der rein religiöse Enthusiasmus verblaßte, die Ideale erhielten eine neue Form, und die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Einzelnen wurde schwächer. Die „Priester und Könige Gottes“ begehrten nach Priestern und begannen sich mit den Königen der Erde abzufinden. Die, welche sich einst des Besitzes des Geistes gerühmt hatten, suchten diesen Geist, den sie nun nicht mehr so lebendig spürten, in Glaubensformeln und in heiligen Büchern, in Mysterien und in Kirchenordnungen zu erkennen. Dazu: die Unterschiede in der sozialen Lage der „Brüder“ machten sich geltend. In allen Berufsklassen fanden sich bereits Christen, im Kaiserpalast, unter den Beamten, in den Stuben der Handwerker und in den Sälen der Gelehrten, unter Freien und Unfreien. Sollten diese alle in ihrem Berufe belassen werden, sollte die Kirche den entscheidenden Schritt in die Welt hinein tun, auf ihre Verhältnisse eingehen, ihren Formen sich anschmiegen, ihre Ordnungen soweit irgend möglich anerkennen, ihre Bedürfnisse befriedigen; oder sollte sie bleiben, was sie anfangs gewesen, eine Gemeinde religiös Begeisterter, getrennt und geschieden von der Welt, nur durch eine direkte Mission auf sie wirkend? Die Kirche sah sich seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor das Dilemma gestellt, entweder durch wirklichen Eintritt in die römische Gesellschaft eine Weltmission im großen zu beginnen, freilich unter Verzicht auf ihre ursprüngliche Ausstattung und Kraft, oder aber diese zu behalten, die

ursprünglichen Lebensformen zu bewahren, aber eine kleine, geringe Sekte zu bleiben, von Tausenden kaum Einem verständlich, nicht imstande, Nationen zu retten und zu erziehen. Um diese Frage handelte es sich — das dürfen wir heute feststellen, so wenig es damals klar erkannt werden konnte —, es war eine gewaltige Krisis, und nicht die schlechtesten Christen riefen der Kirche ein Halt zu. Damals zum erstenmale wurden Stimmen in der Kirche laut, welche die Bischöfe und ihre Herden vor der fortschreitenden Verweltlichung warnten, welche den Weltchristen jene bekannten Sätze von der Nachfolge Christi in ihrem wörtlichen Ernste entgegenhielten und eine Umkehr zur ursprünglichen Einfachheit und Reinheit verlangten. Damals erhob sich noch einmal laut und eindringlich der Ruf, das Leben auf Grund der Hoffnung zu gestalten, daß der Herr demnächst wiederkomme. Es gab Gemeinden, die geführt von ihren Bischöfen, in die Wüste zogen; es gab Gemeinden, die alles verkauften, was sie besaßen, um frei von allen Hemmnissen dem kommenden Christus entgegenzuziehen; es gab Stimmen, die verkündigten, die Christen sollten den breiten Weg verlassen und den schmalen Weg und die enge Pforte aufsuchen. Die Kirche selbst entschied sich anders, mehr von den Verhältnissen getrieben als nach einem freien Entschluß. Sie zog ein durch das offene Tor in den Weltstaat, um sich für eine lange Dauer dort einzurichten, um ihn auf seinen Straßen zu christianisieren, ihm die Worte des Evangeliums zu bringen, aber ihm alles zu lassen außer seinen Göttern. Und sie selbst stattete sich aus mit all den Gütern, die sie von ihm nehmen konnte, ohne das elastische Gefüge zu sprengen, in welchem sie sich nun einrichtete. Mit seiner Philosophie schuf sie ihre neue christliche Theologie, seine Verfassung beutete sie aus, um sich selbst die festesten Formen zu geben, seine Rechtsordnungen,

Handel und Verkehr, Kunst und Handwerk nahm sie in ihren Dienst, selbst von seinen Kulten wußte sie zu lernen. So finden wir die Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts, ausgerüstet mit all den Machtmitteln, die der Staat und seine Kultur ihr bieten konnten, eingehend auf alle Verhältnisse des Lebens, zu allen Konzessionen bereit, die nicht das Bekenntnis des Glaubens betrafen. In dieser Ausstattung hat sie eine Weltmission im großen Stile unternommen und durchgeführt. Und jene Altgläubigen und Ernsteren, die gegen diese Weltkirche protestierten im Namen des Evangeliums, die ihrem Gott eine heilige Gemeinde sammeln wollten ohne Rücksicht auf Zahl und Umstände? Sie vermochten sich nicht mehr in der großen Kirche zu halten, und, indem die Mehrzahl von ihnen, um ihren strengeren Forderungen eine Grundlage zu geben, sich auf eine neue endgültige Offenbarung Gottes, die in Phrygien stattgefunden haben sollte, berief, beschleunigte sie den Bruch. Sie schieden aus und wurden ausgeschieden. Aber, wie es zu geschehen pflegt, sie waren in dem Kampf selbst enger und kleinsinniger geworden. Hatte in früheren Zeiten hohe Begeisterung strenge Lebensformen wie von selbst hervorgerufen, so sollten nun diese, pünktlich bemessen, jenes ursprüngliche Leben konservieren und erzeugen. Sie wurden gesetzlich in ihrer Lebensordnung, die doch nur um wenige Grade strenger war als die ihrer Gegner, und hochmütig im Besitze des reinen Christentums, wie sie sagten. Das Christentum der Weltkirchenleute verachteten sie als halbschlächtiges, gemodeltes und ungeistliches Christentum. Man hat in dieser „Sekte“ der „Montanisten“ im Reiche und in der ihr verwandten, älteren und schrofferen der „Enkratiten“ mit ihrer Weltscheue, ihren strengeren Fasten- und Gebetsordnungen, ihrem Mißtrauen gegen das geistliche Amt, gegen kirchenpolitische Ordnung, gegen jeden Besitz, selbst

gegen die Ehe, den Vorläufer des späteren Mönchtums erkennen wollen — nicht mit Unrecht, wenn man auf die Motive beider Bewegungen sieht, aber sonst sind sie doch noch sehr verschieden. Das Mönchtum setzt die relative Berechtigung der Weltkirche voraus, jene Montanisten bestritten jede Berechtigung. Die Auskunft einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche, war sie gleich schon im Anzuge, beherrschte am Anfang des dritten Jahrhunderts noch nicht die gesamte Auffassung vom christlichen Leben; eben die Ausscheidung des Montanismus aus der Kirche beweist dies. Allerdings schätzte die Kirche ihre „Bekenner“, ihre „Jungfrauen“, ihre Ehelosen, ihre Gott dienenden Witwen, wenn sie ihrer Gemeinschaft treu blieben, um so höher, je häufiger sie die Erfahrung machen mußte, daß sie gegen die „große Gemeinschaft“ mißtrauisch wurden. Aber jene geistlichen Aristokraten waren noch ebensowenig Mönche wie die Montanisten. Dazu — das Mönchtum erhob eine Lebensweise zum Prinzip, die in erster Linie nicht an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi, sondern an dem Gedanken des ungestörten Genusses Gottes im Diesseits und der Unsterblichkeit im Jenseits orientiert war. Das Mönchtum mußte sich zur Weltflucht aufraffen, die Montanisten brauchten das nicht erst ausdrücklich zu fliehen, was ihre enthusiastische Hoffnung als ein bereits Abgetanes erblicken wollte.

III.

Aber kehren wir zur Kirche des dritten Jahrhunderts zurück. Wohl hatten jene Eiferer ein Recht zur Kritik an ihr; denn die großen Gefahren, die sie beim Einzug der Kirche in den Weltstaat kommen sahen, stellten sich wirklich ein. Jenes Wort des Apostels: „Den Juden ein Jude,

den Griechen ein Grieche“: es war doch ein gefährliches Motto. Wir sind durch eine Jahrhunderte alte Überlieferung gewöhnt, die Verweltlichung der Kirche erst von der Zeit ab zu datieren, wo sie unter Konstantin Reichskirche zu werden begann. Diese Überlieferung ist falsch. Die Kirche in der Mitte des dritten Jahrhunderts war bereits in hohem Grade verweltlicht. Nicht als ob sie die überlieferten Glaubenssätze verleugnet und ihre Eigenart preisgegeben hätte, aber ihre Ansprüche an das christliche Leben hatte sie in bedenklicher Weise herabgesetzt und die Kulturausstattung, mit der sie sich bereichert, war ihr zum innerlichen Schaden geworden. Zwar war sie äußerlich fester und geschlossener denn je gefügt — ein Staat im Staate war sie geworden; aber das starke Band, das sie verband, war nicht mehr religiöse Hoffnungen und Bruderliebe, sondern eine hierarchische Ordnung, welche die christliche Mündigkeit und Freiheit, damit aber auch den Brudersinn zu erdrücken drohte. Ihre Glaubenslehre rivalisierte bereits mit den bewunderten Systemen der Philosophen, aber zu tief hatte sie sich selbst mit ihnen eingelassen, ihre Ziele waren ihr verrückt, ihre Methode gestört worden. Namentlich jenes letzte nachgeborene System griechischer Weisheit, der Neuplatonismus, hatte entscheidend auf sie eingewirkt. Durch das, was sie von ihm entlehnte, suchte sie den Ausfall zu decken, den sie bei dem Verluste oder der Umsetzung ihrer rein religiösen Ideale frühe schon erlitten hatte. Aber der überweltliche Gott, den jener lehrte, war nicht der Gott des Evangeliums, und die Erlösung aus dem Sinnlichen, die er verhieß, war von der ursprünglichen christlichen Heilshoffnung sehr verschieden. Doch die Theologen, die ihn studierten oder bekämpften, lebten sich in jene Begriffswelt ein und unmerklich verschob sich ihre eigene. Weiter: die Tendenz, sich dem Staate anzuschmiegen,

wurde immer offenkundiger: wohl wollte man ihn stützen, aber man begehrte auch Stütze von ihm, man tat mehr, als man tun durfte, um ihn zu gewinnen. Endlich: die Kirche konnte auch die bereits herabgestimmten Ansprüche an das sittliche Leben des Einzelnen nicht mehr durchführen; sie mußte sich oft genug mit einem Minimum, mit dem äußerlichen Gehorsam gegenüber ihren Rechts- und Kultusordnungen begnügen. — Dagegen — das Eine hatte sie erreicht, daß so leicht kein Christ *ihren* Anspruch, *die* christliche Gesellschaft zu sein, antastete, *den* Glauben hatte sie begründet, daß ihr gegliederter Verband mit seinen Bischöfen, seinen Gnadenspendungen, seinen heiligen Büchern, seinem Kultus die authentische, unverfälschte Stiftung Christi und der Apostel sei, außer welcher es kein Heil gebe. Das war die christliche Kirche an der Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten. So war sie geworden, nicht ohne ihre Schuld. Aber das soll gesagt werden: es ist leicht, diese Kirche an der apostolischen Zeit oder an einem selbstgezeichneten christlichen Urbilde zu messen und sie grober Verweltlichung zu zeihen, aber es ist ungerecht, die geschichtlichen Bedingungen außer acht zu lassen, unter denen sie gestanden hat. Was sie in sich gerettet hat, ist doch nicht nur ein Überbleibsel gewesen, welches sie eben nicht verlieren konnte, oder ein Rest, der der Erhaltung nicht wert war, sondern es war das alte Evangelium, freilich in die Hüllen und Binden der Zeit gewickelt und ohne den kräftigen Anspruch, das ganze Leben von innen heraus zu bestimmen.

Aber diese Kirche war nicht mehr im stande, allen Gemütern, die zu ihr kamen, Frieden zu geben, sie vor der Welt zu bergen. Den Gottesfrieden eines jenseitigen Lebens konnte sie zusichern, den Frieden in den Stürmen des Diesseits konnte sie nicht gewähren. Da begann die große

Bewegung. Asketen, auch Einsamlebende, hat es schon früher in der großen Kirche gegeben, ebenso wie von Ort zu Ort pilgernde, nichts besitzende Evangelisten. Im Laufe des dritten Jahrhunderts mögen einzelne Weltmüde bereits hinausgeflohen sein in die Wüste, ja hin und her mögen sie sich bereits zu gemeinsamem Leben vereinigt haben. Ihre Zahl wuchs beim Anbruch des neuen Jahrhunderts. Sie flohen nicht nur die Welt, sondern die Welt in der Kirche; aber sie flohen deshalb nicht aus der Kirche. Auf Ehre und Vermögen, Weib und Kind verzichteten sie, um Lust und Sünde zu fliehen, um sich dem Genuß der Anschauung Gottes hinzugeben und das Leben in Todesbereitschaft zu weihen. Lehrte doch auch die herrschende Theologie, daß das Ideal christlichen Lebens in jener Sterbensübung und wiederum in jenem Gottesstaunen bestehe, da der Mensch seiner Existenz vergißt, sein körperliches Dasein bis zur Grenze des Todes ertötet, um ganz aufzugehen n der Beschauung des Himmlischen und Ewigen. Das war die allgemeine Theorie der Weisen. Sie nahmen es ernst mit ihr. Aber weiter: keine Zeit ist vielleicht mehr von dem Gedanken durchdrungen gewesen, daß der Weltzeitlauf altere, dahinsinke, daß es sich nicht mehr lohne, zu leben. Eine große Epoche in der Geschichte der Menschheit ging wirklich zu Grabe. Das römische Reich, die alte Welt, schickte sich an, zu sterben, und furchtbar waren die Todeskämpfe. Aufruhr, Blutvergießen, Armut und Seuchen im Innern, von außen von allen Seiten bedrängt durch Barbarenhorden. Was hatte man ihnen entgegenzustellen? Nicht mehr die Macht eines seiner selbst mächtigen Staates und die Kraft eines einheitlichen und erprobten Bildungsideals, nein — ein auseinanderfallendes Reich, kaum noch zusammengehalten durch eine sinkende und zersetzte Kultur, eine Kultur, die hohl und unwahr geworden war, in der

kaum einer ein gutes Gewissen, einen freien, natürlichen Sinn, eine reine Hand sich bewahren konnte. Nirgendwo aber mußte man die innere Unwahrheit aller Verhältnisse mehr empfinden, als an den Mittelpunkten der Kultur, vor allem in Alexandrien. Ist es da wunderbar, daß gerade dort, in Unterägypten, das Eremitenleben, das Mönchtum seinen Ursprung genommen hat? Die längste und reichste Geschichte aller Völker, welche die Geschichte kennt, hat das ägyptische Volk gehabt. Auch noch unter der Herrschaft von Fremden und unter dem Schwerte des römischen Eroberers war Ägypten das Land der Arbeit, war seine Stadt die Hochschule der Bildung geblieben. Aber nun schlug der Nation die Stunde. Damals hat das Mönchtum als eine gewaltige Bewegung dort seinen Ursprung genommen; nicht viel später treffen wir es auch an der Ostküste des Mittelmeeres und an den Ufern des Euphrat. Man hat in neuester Zeit den Ursprung aus spezifisch heidnischen Einflüssen auf das Christentum in Ägypten erklären wollen, aber man ist nicht hinreichend behutsam dabei verfahren, so dankenswert es war, daß die älteren analogen Erscheinungen auf dem Boden der ägyptischen Religion aufgewiesen worden sind. Die Einflüsse von außen her sind hier nicht stärker, wahrscheinlich sogar schwächer gewesen, als auf irgend einem anderen Gebiete des christlichen Lebens und Denkens. Auf jeder Stufe ihrer Entwickelung hat auch die christliche Menschheit das Lebensideal abstrahiert und als das höchste proklamiert, welches ihr die Not vorschrieb. Hier aber traf die soziale, die politische, die religiöse Not zusammen mit einem längst aufgestellten christlichen Ideal, welches bald für das apostolische galt.

Es sind jedoch sehr verschiedene Bedingungen und demgemäß auch verschiedene Vorstufen gewesen, welche der Ausbildung des Mönchtums vorangingen. War es auch

vor allen Dingen der der Kirche aus den Heiden eingeborene asketische Trieb, den Geist zu befreien von den vielen Tyrannen, den groben und den feinen Egoismus zu überwinden und die arme Seele zu Gott zu führen, so spielte doch andererseits auch ein asketisches Ideal hinein, welches jenem Triebe mehr entgegengesetzt als verwandt war. In der alexandrinischen Katechetenschule, welche im dritten Jahrhundert die hohe Schule der kirchlichen Theologie überhaupt gewesen ist, sind die Grundgedanken aus den Systemen der idealistischen, griechischen Moralisten seit Sokrates sämtlich aufgenommen und bearbeitet worden. Diese aber hatten den sokratischen Spruch: „Erkenne dich selbst“ längst schon in mannigfaltige Regeln für die rechte Lebenskunst verwandelt. Die allermeisten von diesen Regeln lenkten den wahren „Weisen“ ab von der Geschäftigkeit im Dienste des täglichen Lebens und von „dem lästigen Auftreten in der Öffentlichkeit“. Sie besagten, daß es für den Geist „nichts Eigentümlicheres und Angemesseneres geben könne als die Sorge für sich selbst, indem er nicht nach außen blickt, sich nicht mit fremden Dingen befaßt, sondern innerlich in sich gekehrt sein eigenes Wesen an sich selber zurückgibt und so die Gerechtigkeit ausübt.“ Hier lehrte man, daß der Weise, der keines Dinges mehr bedürfe, der Gottheit am nächsten sei, weil er nämlich in dem Besitze seines reichen Ichs und in der ruhigen Betrachtung der Welt des höchsten Gutes teilhaftig sei, dort kündete man, daß der Geist, der sich vom Sinnlichen befreit habe und in steter Betrachtung der ewigen Ideen lebe, schließlich auch der Anschauung des Unsichtbaren gewürdigt und selbst vergöttlicht werde. Diese Weltflucht ist es gewesen, welche auch die kirchlichen Philosophen Alexandriens ihre Schüler gelehrt haben, vor allen anderen Origenes. Man braucht nur den Panegyricus des Gregorius

Thaumaturgus auf seinen großen Lehrer zu lesen, um zu erkennen, wo die Vorbilder für diese weltflüchtige Lebensweisheit, welche an den Theologen gerühmt wird, zu suchen sind. Niemand kann leugnen, daß diese Art Weltflucht eine spezifische Verweltlichung des Christentums in sich schließt, und daß der selbstgenügsame Weise so ziemlich das Gegenteil von der armen Seele ist. Aber niemand kann auch verkennen, daß beide Formen konkret in einer unendlichen Mannigfaltigkeit sich darstellen und in dieser Mannigfaltigkeit auch ineinander übergehen konnten. Und in diesem Sinne ist namentlich Origenes selbst doch zu den wirklichen Vätern des christlichen Mönchtums zu rechnen. Es ist ja auch schon bei ihm nicht so, daß er lediglich das stoische oder neuplatonische Ideal in seiner Ethik zum Ausdruck gebracht und in seinem Leben verwirklicht hätte, vielmehr kreuzen sich bei ihm alle ethischen Richtlinien der Vergangenheit, auch die christlichen. Das eben ist die weltgeschichtliche Stellung der ägyptischen Theologen, die sämtlich Vorläufer oder Schüler des Origenes gewesen sind, daß sie wie auf dem Gebiete der Dogmatik, so auf dem der Disziplinierung des christlichen Lebens den mannigfaltigen Ertrag der bisherigen Erkenntnisformen und praktischen Regeln vereinigt und unter den Schutz der Offenbarung gestellt haben. Darum sind sie auch die Väter aller der Parteien in der griechischen Kirche geworden, welche nachmals hervorgetreten sind und sich bekämpft haben. Wie Origenes mit gleichem Rechte für den Arianismus und für die Orthodoxie angerufen werden konnte, so kann er auch mit demselben Rechte für die besondere Verweltlichung der Theologie der Kirche wie für die mönchischen Neigungen erst der Theologen, dann auch der Laien, verantwortlich gemacht werden. Es ist derselbe Mann gewesen, der einen dauernden Frieden des Christen-

tums mit dem Staate auf Erden als wünschenswert bezeichnet und vorausgesagt hat und der zugleich im Schatten des allgemeinen Friedens die Klosterzelle des frommen, in sich gekehrten Mönchsgelehrten erblicken wollte. Wer aber nicht fromm *und gelehrt war*, der hatte doch schon an seinem Glauben einen Gegenstand der Beschaulichkeit von unerschöpflichem Inhalt. Also richtet sich die Forderung in Wahrheit an alle Christen. Aber es hat doch fast zwei Menschenalter gedauert, bis in der immer träger werdenden Christenheit diese Gedanken durchschlugen, und niemals sind sie für die Massen die entscheidendsten gewesen. Mönchsvereine, wie sie jener Schüler des Origenes, Hierakas, nach dem Muster, welches Origenes aufgestellt hat, bildete, waren selten. Not und Überdruß am gemeinen Leben entfesselte in elementarer Weise die Bewegung, und die Kirche Konstantins trieb die, welche der Religion leben wollten, in die Einsamkeit und in die Wüste.

Am Schluß der vierziger Jahre des vierten Jahrhunderts wurde die Bewegung bereits mächtig. Schon damals muß es Eremiten zu Tausenden gegeben haben. Die Anfänge des eigentlichen Mönchtums, wie jeder großen geschichtlichen Erscheinung, sind von Sagen umflossen, und nicht mehr ist es möglich, Dichtung und Wahrheit sicher zu scheiden. Das Andenken angeblicher Stifter hat nur die Legende bewahrt. Aber ein Doppeltes wissen wir und das genügt, um die Bewegung im großen zu kennen und richtig zu beurteilen. Wir kennen das ursprüngliche Ideal, und wir können den Umfang der Weltflucht ermessen. Das ursprüngliche Ideal war: der reinen Anschauung Gottes teilhaftig zu werden, das Mittel: absoluter Verzicht auf alle Güter des Lebens, dazu gehörte auch die *kirchliche* Gemeinschaft. Man floh nicht nur die Welt in jedem Sinne dieses Wortes, man floh auch die Weltkirche. Nicht als ob man

ihre Lehren für unzureichend, ihre Ordnungen für unangemessen, ihre Gnadenspendungen für gleichgültig hielt; aber man hielt ihren Boden für gefährlich und man zweifelte nicht, alle sakramentalen Güter durch Askese und stetige Betrachtung des Heiligen sich zu ersetzen.

Und die Weltkirche selbst, wie stellte sie sich zu dieser Bewegung? Ertrug sie es, daß ihre Glieder es wagten, sich von ihrer direkten Leitung zu emanzipieren, einen Weg der Heiligung einzuschlagen, den sie nicht überwachte? Duldete sie es, daß ihre Söhne auf ihre Lebensordnungen den Schatten eines Verdachtes fallen ließen, wenn sie sie auch nicht antasteten? Sie hat keinen Augenblick gezweifelt, sie konnte nicht zweifeln. Sie hat das Einzige getan, was ihr zu ihrem Schutze übrig blieb, indem sie ausdrücklich die Bewegung billigte, ja ihr das Zeugnis gab, daß sie das Urbild christlichen Lebens verwirkliche. Die Not, sich im Strudel des Lebens zu verlieren, der Überdruß an dem leeren, gemeinen Leben, die Aussicht auf ein hohes Gut hatte die Menschen hinausgetrieben; die Kirche machte aus der Not recht eigentlich eine Tugend. Sie konnte nicht anders; denn sie selbst hatte, je tiefer sie sich in Welt, Staat und Kultur verstrickte, um so lauter und eindringlicher das gepredigt, was das Mönchtum nun durchführte.

Es ist eine der frappantesten geschichtlichen Beobachtungen, daß die Kirche gerade in der Zeit, wo sie immer mehr sich als Rechtsinstitut und Sakramentsanstalt ausbildete, ein christliches Lebensideal entwarf, welches nicht in ihr, sondern nur neben ihr verwirklicht werden konnte. Je mehr sie sich mit der Welt einließ, um so höher, um so übermenschlicher schraubte sie ihr Ideal. Sie selbst lehrte, daß der höchste Zweck des Evangeliums die Anschauung Gottes sei, und sie selbst wußte keinen sichereren Weg zu dieser Anschauung als die Weltflucht. Indessen, diese Ge-

dankenreihe stellt sich in ihr nur als die disparate Ergänzung zu der moralisierenden Verflachung des Christentums dar, der sie sich hingegeben. War ihr Absehen faktisch darauf gerichtet, ihren dürftigen sittlichen Regeln und ihren Kultussatzungen alles unterzuordnen, so reagierte doch ihre eigene Theologie dagegen. Das Mönchtum ließ es bei der „Theologie“ nicht sein Bewenden haben. Es machte mit dem Gedanken Ernst, daß das Christentum *Religion* sei und Hingabe des Lebens von dem Individuum fordere. Es ist aber ein Beweis für die außerordentliche Macht, mit der sich die Kirche bereits in den Gemütern der Menschen festgesetzt hatte, daß das Mönchtum bei seinem Auftreten es nicht mehr, wie jene Montanisten, gewagt hat, an der Kirche Kritik zu üben, ihren Weg als einen Abweg zu bezeichnen. Überschlägt man, welch' eine Begeisterung, welch' ein Fanatismus sich rasch in den Mönchskolonien ausbildete, so kann man nur staunen, wie spärlich und unwirksam Angriffe auf die Kirche gewesen sind, wenn sie auch nicht ganz gefehlt haben. Kaum Einer hat eine Reform der ganzen Christenheit verlangt. Die Bewegung konnte eine Revolution für die Weltkirche werden und sie hat in Wahrheit ihre Bahnen nicht gestört. Zwar faßte man ein schweres Mißtrauen gegen das kirchliche Amt; wie viele sind entflohen, als man es ihnen auferlegen wollte! Aber die Ehrfurcht vor demselben schwand nicht; man fürchtete nur seine Gefahren. Allerdings trat hie und da eine Spannung ein zwischen Geistlichen und Mönchen; man verachtete wohl auch die *Personen* dort, aber nicht mehr.

IV.

Doch greifen wir nicht vor. Tausende waren hinaus gezogen, und der Ruf der Heiligkeit, Weltüberdruß und

Arbeitsscheu lockte Tausende nach. Der Motive zum Mönchsleben gab es viele, namentlich seit der Aufrichtung der christlichen Staatskirche, seitdem der wahren oder gemachten Begeisterung kein Martyrium mehr winkte. Schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts war es eine bunte Gesellschaft in der Einsamkeit. Die einen waren hinausgezogen, um wirklich Buße zu tun und Heilige zu werden, die andern, um dafür zu gelten. Die einen flohen die Gesellschaft und ihre Laster, die andern den Beruf und seine Arbeit. Die einen waren einfältigen Herzens und von unbeugsamem Willen, die andern waren krank vom Rausche des Lebens. Dort wollte man reich werden an Erkenntnis und wahrer Freude, der „Philosophie" leben in stillem, geistigem Genuß, hier wollte man sich arm machen, leiblich und geistig, und verachtete Vernunft und Wissenschaft. Ergreifende Bekenntnisse sind auf uns gekommen; aber lauter ertönen die Klagen über die Versuchungen der Welt und die Anläufe der Sinnlichkeit als über die Selbstsucht des Herzens. Und neben den schweigsamen Büßer tritt bald der zuchtlose Schwärmer. Die Zuchtlosigkeit bedurfte einer Fessel, die Gegensätze forderten eine Organisation. Sie ist frühe eingetreten. Man tat sich zusammen zu gemeinsamem Leben. Wir finden zwei Formen desselben: Eremitenkolonien und wirkliche Klöster. Es wurden Ordnungen aufgestellt, zum Teil sehr harte. Sie zeigen uns nicht nur den Ernst der Askese, sondern auch schon grobe Ausschreitungen, die zu bestrafen waren. Dabei wurde hie und da in den Mönchskolonien ein Fanatismus wach, der alles Maß überschritt. Wir treffen schon frühe auf Fanatiker, die den rasenden Derwischen gleichen, von denen uns die Orient-Reisenden heute noch erzählen. Aber auch unter den wahrhaften Mönchen bemerken wir schon im vierten Jahrhundert die wichtigsten Unterschiede. Zwar

die Grundregeln: ausschließliches Leben mit Gott, Armut und Keuschheit, wozu bei den klösterlichen Einsiedlern noch der Gehorsam trat, sind bei allen die gleichen. Aber wie verschieden gestalteten sie sich in Wirklichkeit! Lassen Sie mich nur eins nennen. Die einen, voll Dank, einer verbildeten, unwahren Kultur entronnen zu sein, entdecken in der Einsamkeit, was sie nie gekannt — die Natur. Mit ihr leben sie sich ein, ihre Schönheit suchen sie auf und preisen sie. Wir haben von Einsiedlern des vierten Jahrhunderts Naturschilderungen, wie sie das Altertum selten hervorgebracht hat. Wie fröhliche Kinder wollten sie ihrem Gott leben in seinem Garten. In dem Garten erblicken sie den Baum der Erkenntnis — nicht mehr ist es verboten, seine Früchte zu brechen —, und so wird ihnen die Einsamkeit zum Paradies; kein Fluch liegt auf ihrer Arbeit, denn Erkennen ist Seligkeit. Aber die andern — sie verstanden Askese anders. Nicht die Kultur, auch die Natur ist zu fliehen, nicht nur die gesellschaftlichen Ordnungen, sondern der Mensch. Alles, was Anlaß zur Sünde werden kann — und was kann nicht Anlaß werden —, ist abzutun, alle Freude, alles Wissen, aller Menschenadel. Was war die Folge? Der eine hungerte sich aus bis zum Tode, der andere schweifte umher, dem Tiere der Wüste gleich, ein dritter warf sich in die Sümpfe des Nils und ließ sich von den Insekten peinigen, ein vierter brachte halbnackt, Wind und Wetter preisgegeben, Jahre hindurch schweigsam auf einer Säule zu. So sollte das Fleisch gedämpft und gekreuzigt werden; so wollte man den Frieden der Seele in der Kontemplation Gottes erzwingen: Rein sein und Schweigen. Aber sie selbst mußten gestehen, daß die Empfindung des Friedens nur selten und nur auf Minuten über sie kam. Dafür aber kamen fürchterliche Phantasien, die sich zu konkreter Wirklichkeit ausgestalteten. Und

die Zeitgenossen nahmen ihre Schilderungen begierig auf. Die alternde Welt entzückte sich an dem Raffinement der Entsagung und an den wilden Träumen in der Wüste hausender Mönche. Was man selbst zu leisten weder den Mut noch den Willen hatte, wollte man doch in der Vorstellung genießen. Feuilletonisten im Mönchsgewande formten Romane und Novellen aus den wirklichen und erträumten Erlebnissen schweigender Büßer. Eine neue Literaturgattung seltsamster Art begann: die Mönchsbelletristik, und Jahrhunderte haben sich an ihr erbaut. Auch eine Weise, wie die Weltkirche die Taten jenes grausigen Heroismus, den ihre Unterlassungen immer wieder hervorriefen, quittierte!

Welche von den beiden, hier nur im Schema gezeichneten Arten dieses Mönchtums hat aber die Folgerichtigkeit auf griechisch-christlichem Boden für sich? Welches Ideal war unter den geschichtlich-religiösen Verhältnissen das authentische? Das jener natur- und gottesfrohen Brüder, die in stiller Abgeschiedenheit der Erkenntnis Gottes und der Welt lebten, oder das jener heroischen Büßer? Es ist nicht billige Konsequenzmacherei, wenn man behauptet: nur das letztere. Hat man doch in Bezug auf das erstere sofort auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, in welchem es mit dem antiken Ideale des Weisen steht. Aber das genügt noch nicht: versetzen wir uns in den geschichtlichen Zusammenhang. Das höchste Ideal kann, so lautete die allgemeine Ansicht der Zeit, nur außerhalb der Welt verwirklicht werden, außerhalb jedes Berufs: in der Askese liegt es selbst beschlossen. Sie ist zwar Mittel zum Zweck, aber zugleich auch Selbstzweck; denn sie enthält in sich die Gewähr, daß der Büßende zur Anschauung Gottes gelangt. Sind diese Sätze richtig, dann ist alles Halbheit, was den Kampf bis aufs äußerste hindert; dann muß nicht

nur die Kultur, es muß die Natur, es muß die Geschichte, es muß schließlich jede zweckvolle sittliche Betätigung als ein Unvollkommenes, Störendes, beseitigt werden; dann gilt es den grandiosen Versuch wagen, sich vom Naturboden, vom Kulturboden, ja von der Welt des Sozial-Sittlichen zu befreien, um den reinen religiösen Menschen in sich auf diese Weise rein zu gestalten. Hiermit haben wir das eigentliche Geheimnis, aber auch die Schranke der alten griechischen Anschauung vom Christentum berührt. Auch der Weltkirche schwebte als höchstes Ideal ein religiöses Leben vor, das den Menschen schon hier auf Erden über alle Bedingungen seiner Existenz, also auch über die geschichtlichen und sozial-sittlichen, hinausführt. Nicht als ob diese gleichgültig wären, oder als ob ihr Gegenteil ebenso Recht hätte, nein! Aber das Christentum hatte bisher kein neues sittliches Leben in der Gemeinschaftsform verwirklichen können, und die sittlichen Maßstäbe des antiken Lebens waren abgenützt, an sich unbrauchbar oder nicht mehr zu finden. Es war nur folgerecht, daß darum die Ernsteren, die doch keine Reformatoren waren, die sittlichen Ordnungen, verwildert wie sie waren, als Schranken empfanden, Schranken, im Grunde nicht bessere wie die elementaren Bedingungen des Menschendaseins. Darum wird ein christliches Ideal entworfen, welches angeblich rein religiös ist — ich möchte sagen „übersittlich“. Nicht auf dem Boden geschichtlich gegebener sozialer Ordnungen und sittlich zweckvoller Lebensbetätigung soll der christliche Glaube zu seinem wahren Rechte kommen, sondern auf dem Boden der Verneinung alles Menschlichen, d. h. der äußersten Askese. So soll der zukünftige Anteil an der göttlichen Natur antizipiert werden. Das ist der Hochflug des griechischen Christentums auch heute noch, soweit es nicht versteinert oder durch abendländische Ein-

flüsse in eine andere Richtung gewiesen ist — man kann ihm die Sympathie nicht versagen, wenn man das tiefliegende Niveau der gemeinen sogenannten christlichen Sittlichkeit beachtet, über das er sich erheben will, da ihm ein anderes nicht erscheint —; aber es ist ein Flug wie ins Unendliche, so ins Leere. Denn was gewahren wir nun? Auf der einen Seite eine Weltkirche, unterworfen dem Staat und bis zur Identität verknüpft mit dem Volkstum, ganz wesentlich eine Kultusanstalt mit spärlichstem Einfluß auf das sittliche Leben ihrer Glieder, keine selbständigen Aufgaben mehr verfolgend. Auf der anderen Seite ein Mönchtum ohne geschichtliche Ziele, darum auch ohne jede geschichtliche Entwickelung. Es ist heute, von einigen neuern, vielleicht zukunftsreichen Erscheinungen abgesehen, wesentlich dasselbe, wie es zur Zeit der ältesten byzantinischen Kaiser gewesen. Selbst die äußeren Regeln haben sich kaum geändert. Zwar jene extremen Säulenheiligen sind nicht durchgedrungen — solche Formen können nicht siegen —, aber ihre Sache siegte und darin sind sie durchgedrungen, daß noch immer die äußerste Askese für die beste gilt, vor allem aber darin, daß das griechische Mönchtum sich selten zu zweckvoller Arbeit im Dienste der Kirche und Menschheit entschlossen hat. Die griechischen Mönche, natürlich gibt es ehrwürdige Ausnahmen, leben noch heute wie vor tausend Jahren „in stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz“. Arbeit wird nur gerade so viel geleistet, als zum Leben notwendig ist; aber noch immer muß dem gelehrten Mönch der ungelehrte ein stiller Vorwurf sein, der Naturscheue dem Naturfreudigen, noch immer muß dem arbeitenden Eremiten das Gewissen schlagen, wenn er den Bruder sieht, der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, daß ihm endlich der selige Licht-

glanz Gottes erscheine. Und wie im fünften Jahrhundert besteht die Spannung fort zwischen Klosterbrüdern und Weltgeistlichkeit. Zwar werden die höheren Kleriker aus der Zahl der Klostergeistlichen genommen — das Mönchtum hat selbst Kaiser und Hof zeitweilig oder dauernd einen häßlichen Anstrich geben können —, aber das ändert nichts an den Beziehungen. Es steht neben der Kirche, nicht in der Kirche, und es kann nicht anders sein; denn was sollte es der Kirche leisten, die selbst auf jede eigentümliche Aufgabe verzichtet? Das einzige, woran es lebendigen Anteil nimmt, ist das Interesse am Kultus der Kirche; es malt Heiligenbilder, malt wohl auch Bücher ab. Aber auch vom Kultus darf es sich emanzipieren; die Kirche duldet nicht bloß den Eremiten, der sich jahrelang von ihrer Gemeinschaft fernhält, sie bewundert ihn. Sie muß ihn bewundern; denn er verwirklicht das ihr selbst unerreichbare Ideal. Ihr Ideal — daß ich so sage: ihr höheres Ideal, denn nun hat sie ein doppeltes ausgebildet: das der Askese und das des Kultus. Wem die Gabe oder die Kraft nicht verliehen ist, durch Askese zum Anteil an Gott zu gelangen, der kann diesen Anteil auch erreichen, indem er sich im Gottesdienst durch die heiligen Mysterien füllen läßt. Heilsgenuß gewährt auch der Kultus, wenn man ihn pietätsvoll mitmacht und die kirchlichen Pflichten erfüllt. Das Mönchtum hat diese Theorie nicht angetastet, sondern unterstützt. Indirekt kam sie ihm ja zu gute.

Zeitweilig hat das Mönchtum sich der Weltkirche genähert, und auch diese hat versucht, es in ihren Dienst zu nehmen. Zeitweilig ist der Versuch auch geglückt. Die großen Kirchensynoden des fünften bis siebenten Jahrhunderts wissen davon zu erzählen. Die Dogmatik, welche sich dort durchsetzte, entstammte zum Teil mönchischer Phantasie und ist auch durch Mönchsargumente und Mönchs-

fäuste verteidigt worden. Aber die Bischöfe wurden behutsamer und scheuten sich, den Fanatismus der Mönche aufzurufen; denn jedesmal, wo die Weltflüchtigen in den Streit der Parteien eingriffen, entstand folgerecht eine Revolution, Krieg und Totschlag. Darum, nachdem sie auch noch mönchisch-frömmelnde Imperatoren kompromittiert und bald darauf die Ideale despotischer Reformkaiser gestürzt hatten, ließ man sie beiseite. Sie hatten auch nichts mehr zu tun. Seit dem Ende des neunten Jahrhunderts haben sie selten mehr eine Rolle in der Geschichte gespielt. Weil sie gesiegt hatten, wurden sie auch der Welt und Weltkirche gegenüber eine konservative Macht. Wunderbar! die Weltflüchtigen schützen nun in ihrer Passivität Kultus und nationale Sitte! Ihr Fanatismus erwacht, wo diese angetastet werden. Hier weiß das Mönchtum sich auch im Bunde mit den Massen. Sonst gehen Mönchtum und Weltkirche nebeneinander her, oder vielmehr, wo jenes dieser die Hand reicht, da stellt es sich auch bedingungslos dem Staate zur Verfügung. Der Mönch-Bischof ist wie im byzantinischen so im türkischen Reich vielfach noch — doch sind allmähliche Besserungen unverkennbar — ein Scherge, wohl auch ein Steuerbeamter des Staates. Mit ihm im Bunde beutet er das christliche Volk aus: er genießt die Ehren der hohen Beamten, aber nimmt auch an der Korruption und den unberechenbaren Geschicken derselben Anteil. So hat sich jener Hochflug des Ideals gerächt. Man wollte durch den Glauben alle natürlichen Bedingungen aufheben, man vermaß sich, auch die sittlichen Güter dahinten lassen zu dürfen — und mit gebrochener Kraft langte man am Boden an. Eine verstaatlichte, verweltlichte Kirche, ein geschichtloses Mönchtum unfruchtbarer Askese, zäher Hüter der nationalen und kirchlichen Gebrechen, war das Resultat. Die griechische

Kirche behauptet die Pole der Askese und der kultisch-kirchlichen Pflichtleistung. Das eigentliche Gebiet, das durch den Glauben zu regelnde sittliche Berufsleben, fällt außerhalb ihrer direkten Beobachtung. Es wird dem Staat und dem Volkstum überlassen; es ist ja Welt. Jene haben es nicht schwer gehabt, auf diesem Wege allmählich die gesamte Kirche mit Beschlag zu belegen und zum Mittel für ihre Zwecke herabzusetzen. Eben weil das *Ideal* des Mönchtums und der Weltkirche im Kampf mit dem Weltstaate im achten und neunten Jahrhundert siegreich blieb, eben darum unterlagen Mönchtum und Kirche *faktisch* und *definitiv* dem Staate. Auf der Flucht vor dem *Sinnlichen* hat er sie eingeholt, ihr seine Behandlung des Sittlichen aufgedrungen, aber ihren Kultus sich angeeignet. Der byzantinische Staat erweist sich so noch immer als eine Abart des antiken. Aber das Eine war erreicht, daß, wo der Staat in öffentlichem Recht und im öffentlichen Leben ausdrücklich christliche Gedanken als maßgebende aufstellte, er sie in mönchischer Fassung aufnahm. Das byzantinische Gesetzbuch — auch unsere sozial-sittlichen Anschauungen haben sich von den Härten desselben noch nicht befreit — ist z. T. ein seltsames Gemisch römischer, unbarmherziger Klugheit und mönchischer Weltbeurteilung.

Das ist die Geschichte des Mönchtums im Morgenlande. Immer wieder mag man sich erinnern, daß es auch heute noch das Komplement zur verweltlichten Kirche ist, daß es auch heute noch einzelne aus dem gemeinen Treiben rettet, Heilige in sich birgt und das öde Kirchentum anklagt; aber das lehrt diese Geschichte, daß in der abgestuften Reihe menschlicher Ideale auf dem Grunde des Evangeliums das Ideal der Beschaulichkeit und Weltflucht zur Rettung der Seele nicht das letzte und höchste sein kann, daß die bloß *leidende* Tapferkeit schließlich unterliegt, daß die Welt

ihre Ideale in der Kirche aufrichtet, wenn der Christ sein eigenes außerhalb der Welt verwirklichen will. Wohl gibt es Zeiten, wo das Maß der Ungerechtigkeit, welches auf den Handelnden fällt, ein unerträglich großes ist, und immer wird es Individuen geben, die so zart besaitet sind, daß sie ihr bestes Teil in die Einsamkeit tragen müssen, um es zu bewahren; aber wo der Notstand zur höchsten Tugend gestempelt wird, da werden hohe Güter entwertet, und schließlich verliert man auch den Preis, um den man die dahingegeben. Haben wir es doch in unsern Tagen erlebt, daß aus dem Schoße der Kirche Rußlands eine Persönlichkeit wie die des Grafen *Tolstoi* hervorgetreten ist — ein Laie, aber als Schriftsteller doch der echte griechische Mönch, dem keine andere Möglichkeit einer Reform der Kirche vorschwebt, als die eines radikalen Bruchs mit der Kultur und der Geschichte, und dem alles Sittliche befleckt erscheint — selbst die Ehe —, sofern es mit dem Sinnlichen im Zusammenhang steht. Welch' ein furchtbarer Feind der griechischen Kirche einst der Manichäismus gewesen ist, lernt man an den Schriften dieses wunderbaren Mannes abschätzen! Je ernster es der griechische Mönch mit seinem Christentum nimmt, desto hilfloser steht er der finsteren Anschauung gegenüber, daß die Welt verteufelt sei, und schließlich muß der Mönch sich wieder zur Autorität der Weltkirche flüchten, um nicht dem Manichäismus zu verfallen.

V.

Wie ganz anders ist doch die Entwickelung des Mönchtums im Abendland verlaufen! Ein Blick auf seine Geschichte dort genügt, um gleich die wesentlichen Unter-

schiede zu entdecken. Erstlich — dort hat das Mönchtum eine wirkliche Geschichte gehabt, und zweitens — dort hat das Mönchtum Geschichte *gemacht*, Kirchen- und Weltgeschichte. Es steht nicht nur neben der Kirche und verzehrt sich in stiller Askese und mystischer Spekulation, nein — es steht mitten inne in der Kirche, ja es ist neben dem Papsttum auf allen Gebieten der mächtigste Faktor der abendländisch-katholischen Kirchengeschichte gewesen. Man kann das orientalische Mönchtum beschreiben vom vierten Jahrhundert bis auf den heutigen Tag und braucht doch nur wenige Namen zu nennen; es hat scharf umrissene Individualitäten nur selten hervorgebracht. Die Geschichte des occidentalischen Mönchtums ist eine Geschichte der Personen und Charaktere.

Der römische Katholizismus zeigt uns in seiner Entwickelung eine fortgesetzte Kette von lebendigen Reformen, und jede dieser Reformen ist bedingt durch eine neue Stufe der Entwickelung des Mönchtums. Die Stiftung des Benediktinerordens im 6. Jahrhundert, die kluniazensische Reform im 11., das Auftreten der Bettelorden im 13., die Stiftung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert, sie sind die vier großen Marksteine in der Geschichte des abendländischen Katholizismus. Immer ist es das Mönchtum gewesen, welches die sinkende Kirche gerettet, die verweltlichte befreit, die angegriffene verteidigt hat. Es hat die erkaltenden Herzen erwärmt, die widerspenstigen Geister gezügelt, die der Kirche entfremdeten Völker wiedergewonnen. Dieser Hinweis allein lehrt, daß wir in dem Mönchtum des Abendlandes einen Kirchen- und Kulturfaktor ersten Rangs zu erkennen haben. Wie ist es zu einem solchen geworden?

Verhältnismäßig spät und langsam ist das Mönchtum aus dem Morgenland in das Abendland gedrungen; denn

weder die Natur noch die Kultur waren ihm hier günstig. Während es um die Mitte des vierten Jahrhunderts schon weit im Orient verbreitet war und, wie wir bestimmt annehmen dürfen, in manchen Gegenden unabhängig von ägyptischen Einflüssen entstanden ist, hat es im Occident erst am Ende jenes Jahrhunderts festen Fuß gefaßt, ja es ist recht eigentlich aus dem Orient importiert worden. Im Abendlande sind diejenigen Theologen seine ersten Bewunderer gewesen, welche Ägypten und Syrien bereist hatten und mit den „Griechen“ in engster Verbindung standen, wie Rufin und Hieronymus. Klöster blühten auf, namentlich in Südgallien; aber unter orientalischem Einfluß. Und es hat das Mönchtum gleich anfangs entschiedenen Widerspruch in der Kirche des Westens gefunden, während wir von einem solchen im Osten nur sehr weniges vernehmen. Man muß die Schriften des Sulpicius Severus (um 400) lesen, um zu erkennen, unter welchen Angriffen sich in Gallien und Spanien das Mönchtum damals durchgesetzt hat. Es fehlte nicht viel, so hätten die verweltlichten Bischöfe die Mönche wie Manichäer behandelt. Indessen, der Widerspruch verhallte doch rasch; auch im Abendlande kam bald die herrschende Stimmung dem Mönchtume entgegen, und bald war der einst verlästerte Name des rechtschaffenen Heiligen, Martin von Tours, hochgefeiert. Noch bevor der große Augustin für das neue Leben eingetreten, hatte es sich eingebürgert; unter den Stürmen der Völkerwanderung setzte es sich fest. Das mönchische Ideal war zunächst in seinen Grundzügen dort und hier das gleiche, und ist es durch ein Jahrtausend hindurch geblieben: die Versenkung in Gott, die strenge Askese. Namentlich war es die Virginität, die auch hier als die wertvollste Voraussetzung eines gottgeweihten Lebens galt; erschien sie doch manchen geradezu als die Quintessenz christlicher Sittlich-

keit. Die ägyptischen Anachoreten galten auch dem Abendlande alle Zeit als die Väter und Vorbilder des wahren christlichen Lebens — es gelang doch nicht, ihre Taten durch die des heil. Martin zu verdunkeln —, und die Erzählungen von ihnen haben viele Menschenalter hindurch eine stille Mission getrieben in Italien, Gallien, Germanien, ja bis jenseits des Kanals in England und auf der grünen Insel. Und doch waren die Faktoren bereits im fünften Jahrhundert vorhanden, die dem Mönchtum des Abendlandes eine so ganz andere Bedeutung, eine *Geschichte*, geben sollten. Darauf sei nur im Vorübergehen hingewiesen, daß schon die klimatischen Bedingungen des Abendlandes dem Mönchtum teilweise eine andere Lebensweise diktieren mußten als im Orient — „edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura“, hat einer der ältesten Patrone des abendländischen Mönchtums bemerkt. Indessen hiervon abgesehen — schon seit den Tagen Tertullians, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, hatte die innere Entwickelung des Christentums im Abendland eine andere Richtung eingeschlagen als im Morgenland. Nicht nur traten die praktisch-religiösen Fragen, die nach der Buße, der Sündenvergebung, dem Kirchenwesen in den Vordergrund, sondern man lieferte auch die alten Hoffnungen auf das herrliche Weltreich Christi nicht so rasch der blassen theologischen Spekulation des Orients aus. Man nahm an der letzteren nur von ferne teil. In den sogenannten chiliastischen Vorstellungen bewahrte sich die abendländische Kirche den Blick für das, was die Kirche Jesu Christi sein soll, und diese Vorstellungen mußten um so wertvoller werden, je mehr man im Gegensatz zu den Montanisten das „Phantastische“ abgestreift hatte und die Aussicht auf überzeitliche Erfüllung der Hoffnungen von selbst verblaßt war. Auch das abendländische Mönchtum hat im Unterschied von

dem morgenländischen ein apokalyptisch-chiliastisches Element bewahrt, welches freilich oft lange Zeit latent geblieben ist, aber in kritischen Momenten immer wieder hervortrat. Die kirchlichen Tendenzen des abendländischen Christentums hat der heilige Augustin zu einer neuen christlichen Welt- und Lebensanschauung zusammengeschlossen. Die in der Kirche gegenwärtige Gnade Gottes zur Gerechtigkeit und die Kirche selbst sind seine Zentralbegriffe. Die Kirche, zunächst als Gemeinde des Gläubigen, dann aber auch als sichtbare Anstalt, ist das Reich der Gerechtigkeit und des sittlich Guten — das Reich Gottes. Beim Zerfall des antiken Staats im Abendlande, beim Auftauchen neuer halbheidnischer Staaten entwarf er das großartige Programm einer zukünftigen Geschichte der Kirche. Sie hat die Menschheit mit Kräften des Guten, mit der wahren Gerechtigkeit zu erfüllen; sie hat als die sichtbare Erscheinung des Reiches Gottes die Reiche der Welt und den Weltstaat sich dienstbar zu machen, die Nationen zu leiten und zu erziehen. Nur dort kommt das Christentum zu seinem Rechte, wo es ein Reich des sittlich Guten auf Erden schafft, eine überirdische Liebesverbrüderung der Menschheit. Nur dort kommt es darum zu seinem Rechte, wo es herrscht; es herrscht aber nicht anders, als indem die heilige katholische Kirche herrscht. Geistliche Weltherrschaft, ein Gottesstaat der Gerechtigkeit auf Erden, ist deshalb ein christliches Ideal, ein Ideal für den Einzelnen und für das Ganze der Kirche. Die alten apokalyptischen Aussichten, die praktischen Tendenzen des Abendlandes, aber auch die griechischen Spekulationen sind von Augustin in eine wunderbare Beziehung gesetzt; sie sollen sich gegenseitig zwar nicht korrigieren, aber begrenzen. Das christliche Heil erscheint gleichsam in doppelter Gestalt: es ist ewige selige Anschauung Gottes im Diesseits wie im

keit. Die ägyptischen Anachoreten galten auch dem Abendlande alle Zeit als die Väter und Vorbilder des wahren christlichen Lebens — es gelang doch nicht, ihre Taten durch die des heil. Martin zu verdunkeln —, und die Erzählungen von ihnen haben viele Menschenalter hindurch eine stille Mission getrieben in Italien, Gallien, Germanien, ja bis jenseits des Kanals in England und auf der grünen Insel. Und doch waren die Faktoren bereits im fünften Jahrhundert vorhanden, die dem Mönchtum des Abendlandes eine so ganz andere Bedeutung, eine *Geschichte*, geben sollten. Darauf sei nur im Vorübergehen hingewiesen, daß schon die klimatischen Bedingungen des Abendlandes dem Mönchtum teilweise eine andere Lebensweise diktieren mußten als im Orient — „edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura", hat einer der ältesten Patrone des abendländischen Mönchtums bemerkt. Indessen hiervon abgesehen — schon seit den Tagen Tertullians, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, hatte die innere Entwickelung des Christentums im Abendland eine andere Richtung eingeschlagen als im Morgenland. Nicht nur traten die praktisch-religiösen Fragen, die nach der Buße, der Sündenvergebung, dem Kirchenwesen in den Vordergrund, sondern man lieferte auch die alten Hoffnungen auf das herrliche Weltreich Christi nicht so rasch der blassen theologischen Spekulation des Orients aus. Man nahm an der letzteren nur von ferne teil. In den sogenannten chiliastischen Vorstellungen bewahrte sich die abendländische Kirche den Blick für das, was die Kirche Jesu Christi sein soll, und diese Vorstellungen mußten um so wertvoller werden, je mehr man im Gegensatz zu den Montanisten das „Phantastische" abgestreift hatte und die Aussicht auf überzeitliche Erfüllung der Hoffnungen von selbst verblaßt war. Auch das abendländische Mönchtum hat im Unterschied von

dem morgenländischen ein apokalyptisch-chiliastisches Element bewahrt, welches freilich oft lange Zeit latent geblieben ist, aber in kritischen Momenten immer wieder hervortrat. Die kirchlichen Tendenzen des abendländischen Christentums hat der heilige Augustin zu einer neuen christlichen Welt- und Lebensanschauung zusammengeschlossen. Die in der Kirche gegenwärtige Gnade Gottes zur Gerechtigkeit und die Kirche selbst sind seine Zentralbegriffe. Die Kirche, zunächst als Gemeinde des Gläubigen, dann aber auch als sichtbare Anstalt, ist das Reich der Gerechtigkeit und des sittlich Guten — das Reich Gottes. Beim Zerfall des antiken Staats im Abendlande, beim Auftauchen neuer halbheidnischer Staaten entwarf er das großartige Programm einer zukünftigen Geschichte der Kirche. Sie hat die Menschheit mit Kräften des Guten, mit der wahren Gerechtigkeit zu erfüllen; sie hat als die sichtbare Erscheinung des Reiches Gottes die Reiche der Welt und den Weltstaat sich dienstbar zu machen, die Nationen zu leiten und zu erziehen. Nur dort kommt das Christentum zu seinem Rechte, wo es ein Reich des sittlich Guten auf Erden schafft, eine überirdische Liebesverbrüderung der Menschheit. Nur dort kommt es darum zu seinem Rechte, wo es herrscht; es herrscht aber nicht anders, als indem die heilige katholische Kirche herrscht. Geistliche Weltherrschaft, ein Gottesstaat der Gerechtigkeit auf Erden, ist deshalb ein christliches Ideal, ein Ideal für den Einzelnen und für das Ganze der Kirche. Die alten apokalyptischen Aussichten, die praktischen Tendenzen des Abendlandes, aber auch die griechischen Spekulationen sind von Augustin in eine wunderbare Beziehung gesetzt; sie sollen sich gegenseitig zwar nicht korrigieren, aber begrenzen. Das christliche Heil erscheint gleichsam in doppelter Gestalt: es ist ewige selige Anschauung Gottes im Diesseits wie im

Jenseits; aber es ist zugleich in jenem ein weltbeherrschendes Reich göttlicher Gaben und sittlicher Kräfte.

Diese Sätze lauteten anders als die mühsam gebildeten Dogmen griechisch-christlicher Spekulation. Sie wiesen der Kirche eine selbständige Aufgabe an neben dem Staate und für den Staat. Sie sollte Gott dienen und der Welt. Diese Aufgabe war ein Problem, der Lösung wert und bedürftig. Das griechische Ideal gibt sich nur darin als ein Problem, daß seine Verwirklichung nur annähernd möglich ist; an sich ist es eindeutig. Für jene Auffassung aber wurde jede Aufgabe zugleich zur Frage, die man in dem Maße erst stellen lernte, als man wirklich in ihr arbeitete. Das Einzelne in dem Ganzen der christlichen Anschauung, so bestimmt es ins Auge gefaßt werden konnte, offenbarte sein Wesen und erhielt seinen Wert doch erst in den Beziehungen auf anderes, in die es zu stellen war. Wie verhält sich der Dienst für die Welt zu dem Dienste Gottes; in welche Beziehung ist das Sittliche zu dem Religiösen zu setzen? Die Entdeckung war wieder gemacht, daß es schon auf dieser Erde wahre Güter gebe, daß alles, was aus Gottes Hand hervorgegangen sei, gut sei, und daß der Mensch seine Seligkeit nur in der Hingebung seines *Willens* an Gott finde. In dieser Hingebung des Herzens und Willens durch Glaube und Liebe, welche allein die in den Sakramenten gespendete, göttliche Gnade bewirkt, wird der Mensch ein rechtschaffener, erhält er Freiheit und Gerechtigkeit, das heißt die sittliche Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit ist zwar ein höchstes Gut, aber sie ist doch nicht *das* höchste. Denn die Aussicht gilt noch, daß der Mensch zu Gott erhoben, eine Seligkeit genießen soll, deren Art und Wert durch keine Erfahrung des diesseitigen Lebens im voraus deutlich festgestellt werden kann. Sie besteht in dem Schauen Gottes, ja in dem Sein wie Gott. Aber wie

verhält sich dieses religiöse Ziel zu dem sittlichen einer vollkommenen Gerechtigkeit im diesseitigen Reiche Gottes? Man kann *behaupten*, daß dieses jenem untergeordnet sei und doch praktisch ganz anders *verfahren*. So scheint es bei Augustin, und die Kirche auf ihrer Bahn zur Weltherrschaft ist ihm gefolgt. Sie hat faktisch fort und fort, indem sie sich selbst mit dem Reiche Christi zu identifizieren begann, die Sorge für ihre eigene Erhaltung und Herrschaft in den Vordergrund geschoben und die Völker gelehrt, daß sie die *höchsten* Güter bei ihr zu suchen und zu finden haben. Im Bewußtsein, die göttliche Gnade zur Gerechtigkeit allein zu verwalten und auszuteilen, hat sie im Prinzip niemanden mehr dulden können, der in Tugendleistung und Askese seine Seligkeit auf eigenem Wege finden wollte. Im Interesse der alleinwirkenden Gnade Gottes, welches mit dem Interesse der Kirche zusammentrifft, hat sie schon im fünften Jahrhundert den Wert einer kirchlich nicht bevormundeten Askese auch für den katholischen Christen in Abrede gestellt. Aber über Schwankungen ist sie hier nicht hinausgekommen, da sie niemals geleugnet hat, daß die Kirche nicht die Seligkeit garantiere, und daß letztlich der Einzelne allein und ohne den Schutz der Kirche vor seinem Gott stehen werde. Dem Schwanken darüber, wie weit der einzelne Christ selbständig zu lassen sei — eine Frage, die für die Stellung des Mönchtums in der abendländischen Kirche von entscheidender Bedeutung sein mußte — entspricht die Unsicherheit in der Schätzung der bürgerlichen Rechtsordnungen und aller politischen Formen. Die Kirche ist das Reich der Gerechtigkeit und Liebe: außer ihr gibt es nur Unrecht und Haß. Wie aber steht es dann mit den Staaten? Sind sie und ihre Rechtsordnungen in ihrer Selbständigkeit doch eigentümliche Werte, oder werden sie solche nur, indem sie sich der Kirche unterordnen oder

können sie endlich Werte überhaupt nicht werden? Hat die Kirche zu herrschen neben dem Staate oder über und in den Staaten in rechtlichen Formen, oder soll sie herrschen, indem sie alle Rechtsordnungen unnötig macht? Noch waren diese Fragen nicht klar erkannt, aber man lebte in ihnen. Die Geschichte des abendländischen Katholizismus ist die Geschichte jener Ideen, bis sie durch die großen Päpste des Mittelalters im Sinne einer Weltherrschaft der Kirche verwirklicht wurden.

Wie mußte sich das Mönchtum zu ihnen verhalten? Die Antwort ist nicht schwer. Entweder es mußte den Versuch machen, sich mit der Kirche abzufinden und in griechischer Weise die bloße Vorbereitung auf das Jenseits neben der Kirche fortzusetzen, oder aber es mußte seine Askese sich beschränken lassen durch den höheren Zweck, mitzuarbeiten an der großen Aufgabe, die Menschheit durch das Evangelium umzubilden und das Reich Christi auf Erden in der Kirche zu bauen. Jenes hat nicht aufgehört, dieses ist eingetreten. Das abendländische Mönchtum hat teilgenommen an der Lösung der kirchlichen Aufgabe; aber, indem es sein ursprüngliches Ideal des beschaulichen Lebens nicht opfern wollte, wurden auch ihm die Ideale zu Problemen, und indem es an den Zielen der Kirche teilnahm, aber ihren Weg nicht immer mitgehen konnte, erlebte es eine eigentümliche Geschichte. Suchen wir uns die Stadien dieser Geschichte in Kürze zu vergegenwärtigen.

VI.

Die erste neue Stufe seiner Entwickelung hat das Mönchtum im sechsten Jahrhundert in Italien gefunden. Es ist der heilige Benedikt von Nursia gewesen, der ihm eine neue

Regel gegeben und es zu geordneter Tätigkeit und ersprießlichem Wirken befähigt hat. Erst mußte es selbst reorganisiert sein, ehe es nachdrücklich eingreifen konnte. Auf den Inhalt gesehen, war die Regel allerdings keineswegs neu. Aber es gab im Abendland am Anfang des sechsten Jahrhunderts höchst verschiedene und z. T. höchst bedenkliche Formen von „Mönchtum". In der *Reduktion* dieser Formen auf die zweckmäßigste besteht das Verdienst Benedikts, und noch größer als das Verdienst war der Erfolg. Der strenge Gehorsam, zu welchem die Mönche verbunden wurden, der geordnete Zusammenschluß, die Opposition gegen die vagierenden und nichtsnutzigen Mönche, die feste Regelung des täglichen Lebens und die strenge Pflicht zur Arbeit, zunächst zum Ackerbau, sind beachtenswert. Die Forderungen des Gehorsams und der Arbeit treffen wir zwar schon in orientalischen Regeln, sie treten auch in der neuen Bestimmung zunächst noch nicht an die Spitze, aber sie sind doch in der Folgezeit vor allem wichtig geworden. Und welche Veränderungen brachten sie hervor! Aus den rohen, zum Teil bereits zersprengten und zerrütteten Mönchskolonien entstanden gesetzliche Verbände mit einer Kraft der Arbeit, die ein Feld der Tätigkeit suchen mußte. Jener große Bischof auf dem Stuhle Petri, Gregor I., selbst Mönch von Kopf und Herzen, hat diese neue Macht in seinen Dienst genommen und für die Kirche verwertet. Schon vorher hatte der ostgotische Minister Cassiodorius, nachdem er sich eines langen Lebens müde in das Kloster zurückgezogen, auch wissenschaftliche Beschäftigung in den Klosterplan aufgenommen; er selbst hatte damit begonnen, theologische und geschichtliche Handbücher für die Klöster zu verfassen. Vom siebenten Jahrhundert ab treffen wir Brüder vom Orden des hl. Benedikt weithin im Abendlande. Sie roden Wälder aus, sie schaffen Wüsteneien zu Ackerland, sie studieren mit

bösem oder mit gutem Gewissen die Gesänge heidnischer Poeten und die Schriftwerke der Geschichtsschreiber und Philosophen. Klöster und Klosterschulen erblühen, und eine jede Ansiedelung ist zugleich ein Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Bildung im Lande. Mit Hilfe dieser Scharen hat der römische Bischof das Christentum und einen Rest der alten Kultur dem Abendlande bringen oder erhalten können; durch sie hat er die neuen germanischen Staaten zu römisch-germanischen umgeformt. Der römische Bischof — denn weder hatte Benedikt eine solche Tätigkeit des Ordens ins Auge gefaßt, noch ergab sie sich von selbst aus seiner Regel, noch wurde sie von seinen Jüngern bewußt als eine Aufgabe vorgestellt. Auf dieser ersten Stufe sehen wir vielmehr das Mönchtum ganz im Dienste und unter der Leitung großer römischer Bischöfe und römischer Legaten, wie des heiligen Bonifazius. Die Romanisierung der von ihrem Ursprunge her verstaatlichten fränkischen Kirche, das wichtigste Ereignis der Epoche, und die Verdrängung aller nicht nach der Regel Benedikts geleiteten Klöster ist dem Orden nur gelungen, indem er sich dem von Rom aus geleiteten Kirchenwesen unterstellte. „Die Mitteilung und das Wirkenlassen seines geistigen Besitzes lag außerhalb des Zweckes des Ordens, wenn auch viele Ordensbrüder als Missionare mit großem Segen tätig waren, wenn auch viele andere Gelehrsamkeit außerhalb ihrer Klöster verbreiteten und wenn auch einzelne sich des armen Volkes erbarmten und es in seiner Sprache schriftlich und mündlich belehrten, ermahnten, erschütterten und trösteten."

Indessen — und diese Erscheinung wiederholt sich nun immer wieder in der Geschichte des Abendlandes — je mehr das Mönchtum sich brauchen ließ von der Kirche und an ihren Aufgaben teilnahm, desto mehr verweltlichte es selbst und wurde zu einem Institut der Kirche. Dies mußten

ernste Mönche, die ihr Leben Gott allein geweiht hatten, am stärksten empfinden. Es blieb ihnen nichts übrig, als entweder doch auf die Weltaufgabe zu verzichten, sich wiederum ganz auf die strengste Askese zurückzuziehen, oder dem Orden selbst einschneidende Reformen zu predigen, um dann zu versuchen, die Kanoniker, den verweltlichten Episkopalklerus, zu reorganisieren. Es ist aber für das Abendland charakteristisch, daß die Mönche, welche mit rücksichtsloser Entschiedenheit zur griechischen Askese zurückkehren, sich bei ihr auf die Dauer nicht beruhigen, sondern nach längerer oder kürzerer Zeit sich aus freien Stücken dem Gedanken einer Reform des Ordens, aber auch der Weltkirche zuwenden; so vor allem der hl. Benedikt von Aniane. Doch die Reformversuche des achten und neunten Jahrhunderts fruchteten nichts. Die Klöster gerieten immer mehr in Abhängigkeit nicht nur von den Bischöfen der Kirche, sondern auch von den Großen des Landes. Die Äbte wurden immer mehr, was sie schon seit lange gewesen — Vornehme des Hofes; es waren bald nur Zeremonien, durch die sich Mönche und Weltkleriker unterschieden. Im zehnten Jahrhundert schien das Mönchtum seine Rolle im Abendland nahezu ausgespielt zu haben, es schien — von einigen Klöstern, namentlich Nonnenklöstern, abgesehen — der Gefahr erlegen zu sein, die im Orient in dieser Weise überhaupt nicht auftauchen konnte: es war selbst Welt geworden, gemeine Welt, um keines Haaresbreite über sie erhaben. Papsttum, Kirche, Mönchtum schienen im zehnten Jahrhundert gleichmäßig verfallen.

VII.

Und doch hatte bereits eine zweite Bewegung in der Kirche, eine zweite Erhebung des Mönchtums begonnen. Sie ging diesmal von Frankreich aus. Das Kloster von Clugny, gestiftet schon im zehnten Jahrhundert, ist der Sitz der großen Reform der Kirche geworden, welche das Abendland im elften Jahrhundert erlebt hat. Unternommen von Mönchen, wurde sie zuerst von frommen und klugen Fürsten und Bischöfen unterstützt gegenüber dem verweltlichten Papsttum, bis sie jener große Hildebrand aufgriff und sie als Kardinal und Nachfolger Petri den Fürsten und der verweltlichten Geistlichkeit entgegensetzte. Was das Abendland in ihr erhielt, war eine wirkliche Reformation der Kirche, nur keine evangelische, sondern eine katholische. Was waren die Ziele dieser neuen Bewegung? Zunächst Wiederherstellung der alten Zucht, der wahren Weltentsagung und Frömmigkeit in den Klöstern selbst, sodann aber erstens mönchische Regulierung der gesamten Weltgeistlichkeit, und zweitens Herrschaft der mönchisch regulierten Geistlichkeit über die Laienwelt, über die Fürsten und Nationen. Die große Reform der Mönche von Clugny und ihres gewaltigen Papstes stellt sich zunächst dar als der wirksame Versuch, das Leben der gesamten Geistlichkeit nach mönchischen Ordnungen zu regeln. In ihr erhebt das abendländische Mönchtum zum ersten Male den entschiedenen Anspruch, sich als *die* christliche Lebensordnung aller mündigen Gläubigen durchzusetzen und zur Anerkennung zu bringen. Darum muß das Mönchtum im Abendlande auf seinen Bahnen immer wieder mit der Weltkirche zusammentreffen, weil es nicht aufhören kann, selbst Ansprüche an die *ganze* Christenheit zu stellen und der Kirche zu dienen. Die christliche Freiheit, welche es erstrebt, ist

ihm bei allem Schwanken nicht nur eine Freiheit des Einzelnen von der Welt, sondern die Freiheit der Christenheit zum Dienste Gottes in der Welt. Wir Evangelische können auch heute noch jenen großen Versuch mit Sympathie beurteilen; denn in ihm kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß es innerhalb der Kirche nur *ein* Lebensideal und nur *eine* Sittlichkeit geben könne, daß zu dieser darum alle mündigen Christen verpflichtet seien. Ist das Mönchtum wirklich die höchste Form des Christentums, so gilt es, die mündigen Bekenner desselben nach der mönchischen Regel zu disziplinieren, die unmündigen — und das sind nach mittelalterlicher Auffassung alle Laien — mindestens zum Gehorsam zu bewegen. Diese Gedanken beherrschten Clugny und seinen großen Papst. Daher die strenge Einführung des Zölibats beim Klerus, daher der Kampf gegen die Verweltlichung der Geistlichen, vor allem gegen die Simonie, daher die mönchische Zucht der Priester. Und die politische Weltherrschaft? Man könnte sie von diesem Standpunkte als ein Surrogat ansehen, solange und weil die allgemeine wahrhafte Christianisierung sich nicht durchsetzte. Aber hier beginnen auch die Differenzen zwischen dem Mönchtum und der reformierten Weltkirche. Man kann die Ideen Gregors und seiner ernsten Freunde so darstellen, daß sie nur um eine Nuance verschieden scheinen, und doch führte diese Nuance zu einem entgegengesetzten Programm. Gleich anfangs wurden Stimmen laut, selbst unter den unbedingten Verehrern des Papstes, die da meinten, man solle sich begnügen mit der Reform der Sitten und der Pflege der Frömmigkeit; der Kirche käme es nicht zu, nach der Weise und mit den Mitteln der Staaten zu herrschen. Sie verlangten wahrhaftige Rückkehr zum apostolischen Leben, Wiederherstellung der Urgestalt der Kirche. Es ist nicht richtig, diese Bestrebungen des Mönchtums so aufzufassen,

als bezeichneten sie den Rückschritt auf die Stufe der griechischen Kirche und fielen damit aus dem Rahmen des abendländischen Katholizismus heraus; nein — jene Mönche hatten ein positives Programm vor Augen: *christliches Leben* der *gesamten* Christenheit. Aber indem ihnen aus alter Überlieferung eine überirdische Neu- und Reichsgestaltung derselben vorschwebte, die auf Erden zu verwirklichen sie nicht verzichteten, faßten sie ein schwer überwindliches Mißtrauen gegen das Surrogat, welches der römische Bischof anbot und anstrebte. In diesem Mißtrauen war der Abscheu enthalten gegenüber allem in der Kirche, was an staatliche und rechtliche Ordnungen erinnerte. Der Widerwille gegen öffentliche Rechtsordnungen und gegen den Staat ist für das abendländische Mönchtum ebenso charakteristisch, als es offenbar ist, warum den griechischen Asketen dieser Widerwille noch fehlt. Aber im elften Jahrhundert war die Devotion gegen die Kirche und ihren Lenker zu mächtig, als daß es zu Konflikten zwischen dem reformierten Klerus und dem Mönchtum kommen konnte. In dem Bußsakrament besaß die Kirche das stärkste Mittel, um auch das Mönchtum an sich zu fesseln. Mit beflecktem Gewissen und gebrochenen Mutes haben sich manche den Plänen des großen Mönchspapstes gebeugt. Und gerade die holte er aus der Stille des Klosters hervor, die am liebsten ihr ganzes Leben Gott geweiht hätten. Er wußte es, daß nur *der* Mönch die Welt bezwingen helfen würde, der sie flieht und sie los sein will. Die Weltflucht im Dienste der weltbeherrschenden Kirche: das ist die erstaunliche Aufgabe, die Gregor für anderthalb Jahrhunderte gelöst hat. Aber seine und der reformierten Bischöfe Ziele waren bei aller Politik doch auch geistliche. Nur als solche haben sie die Massen umgestimmt und entflammt, entflammt zum Kampf gegen den verweltlichten Klerus in Oberitalien, gegen

simonistische Fürsten in ganz Europa. Ein neuer Enthusiasmus religiöser Art bewegte die Völker des Abendlandes, namentlich die romanischen. Die Begeisterung der Kreuzzüge ist die unmittelbare Frucht der mönchischen Reformbewegung des elften Jahrhunderts. Der religiöse Aufschwung, welchen Europa erhalten, stellt sich am lebendigsten in ihnen dar. Die Herrschaft der Kirche soll auf Erden durchgeführt werden. Es sind die Ideen des weltherrschenden Mönchs von Clugny, welche den Kreuzfahrern vorangehen. Und aus dem heiligen Lande, von den heiligen Stätten brachten sie eine neue oder doch bisher nur selten geübte Form der christlichen Frömmigkeit zurück — das sich Versenken in die Leiden und den Leidensweg Christi. Die negative Askese erhielt eine positive Form und ein neues positives Ziel: Eins zu werden mit dem Erlöser in inniger Liebe und in vollkommener Nachahmung. Ein persönliches Element, vom Herzen zum Herzen wirkend, begann das reiz- und ziellose Bemühen der Selbstentäußerung zu beleben und die schlummernde Subjektivität zu erwecken. Auch dem Mönchtum verlieh es, wenn auch zunächst nur in einzelnen wenigen Individuen, einen innerlichen Aufschwung. Die große Anzahl von neuen Orden, welche gleichzeitig gestiftet wurden, namentlich in Frankreich, legen von dem allgemeinen Aufschwunge Zeugnis ab. Damals entstanden die Orden der Karthäuser, Cistercienser, Prämonstratenser, Karmeliter und viele andere. Aber ihr zahlreiches Auftreten beweist nur, daß das Mönchtum sich im Bunde mit der Weltkirche immer wieder selbst verlor. Jeder neue Orden suchte dasselbe auf seine erste Strenge zurückzuführen und aus der Verweltlichung herauszureißen; aber indem er der Weltkirche sich unterwirft, wird er rasch von ihr mit Beschlag belegt und abgenutzt. Es ist ein Beweis für die Illusionen, in denen man sich bewegte, daß

die Orden, die zur Wiederherstellung des ursprünglichen Mönchtums gestiftet sind, gleich bei ihrer Stiftung die Unterwürfigkeit gegen die Bischöfe ausdrücklich in ihr Programm aufgenommen und auf die Lösung eigentümlicher Aufgaben innerhalb der Kirche und für die Kirche, so auf die Seelsorge, von vornherein Verzicht geleistet haben. Im zwölften Jahrhundert ist die Anhänglichkeit der Christenheit und so auch des Mönchtums an die Kirche noch eine völlig naive, der Widerspruch zwischen der wirklichen Gestalt der weltherrschenden Kirche und dem Evangelium, das sie predigt, wird zwar empfunden, aber immer wieder zurückgedrängt, die Kritik an den Ansprüchen und an der Verfassung der Kirche ist noch eine unwirksame. Man braucht nur den Namen *eines* Mannes, den Bernhards von Clairvaux, zu nennen, um wie in einem Bilde alles Große was diese zweite mönchische Reform der Kirche hervorgebracht hat, aber auch ihre Schranken und Illusionen, zu erblicken. Derselbe Mönch, der in der Stille seiner Klosterzelle eine neue Sprache der Anbetung redet, seine Seele ganz dem „Bräutigam" weiht, die Weltflucht der Christenheit predigt, dem Papste zuruft, daß er auf dem Stuhle Petri zum Dienste, nicht zur Herrschaft berufen sei, ist doch zugleich in allen hierarchischen Vorurteilen seiner Zeit befangen und leitet selbst die Politik der weltherrschenden Kirche. Aber eben deswegen hat das Mönchtum der Kirche in jenem Zeitalter so Großes leisten können, weil es mit ihr ging. Eine Reform in der Kirche hat es hervorgerufen; aber diese Reform schlug schließlich zur Befestigung der Weltmacht der Kirche und damit zu ihrer Verweltlichung aus. Das war das frappante und doch so verständliche Endergebnis. Das Gebiet, auf welchem sich die Weltkirche und das Mönchtum immer wieder traf, war die Bekämpfung aller Ansprüche der Laien, insonderheit

der Fürsten, an die Kirche. Das abendländische Mönchtum empfand dies als „Befreiung von der Welt“ und stellte sich deshalb der Kirche in diesem Kampfe zu Diensten. Nur wenn man dies beachtet, versteht man es, wie derselbe Mann in jener Zeit aufrichtiger Mönch und Kirchenfürst zugleich sein konnte, wie er über die letzten Ziele jener Bekämpfung des Staates sich selbst und andere täuschen oder im Unklaren halten konnte.

VIII.

Eine neue Zeit kam herauf, der die alten Auffassungen nicht mehr gewachsen waren. Die Kirche war zu politischer Weltherrschaft gelangt; sie hatte das Kaisertum und die alten Staatsordnungen bezwungen oder war doch dem Siege nahe. Die Ziele und Ergebnisse der ungeheueren Anstrengungen der Kirche im elften und zwölften Jahrhundert waren offenbar geworden. Aber nun regte es sich in der Laienwelt und bei den Nationen. Sie strebten hinaus aus der hierarchischen Bevormundung. In sozialen Bewegungen, in religiöser Sektirerei, in frommen Vereinigungen, die in der offiziellen Frömmigkeit kein Genüge fanden, in dem Verlangen der Nationen und Fürsten, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, kündigte sich eine neue Zeit an. Ein Jahrhundert hindurch hat die Weltkirche es vermocht, die Wogen derselben zurückzudämmen. Eine neue Erhebung in dem Mönchtum hat sie dabei unterstützt. Sie ist bezeichnet durch die Stiftung der Bettelorden.

Die Gestalt des liebevollsten und liebenswürdigsten aller Mönche, des wundersamen Heiligen von Assisi, strahlt in der Geschichte des Mittelalters leuchtend hervor. Doch wir fragen hier nicht, wie ist er gewesen, sondern was hat

er beabsichtigt, indem er sich in den Dienst Gottes und seiner Brüder begab. Zunächst: er wollte das Leben der Apostel erneuern, in der Nachfolge ihres armen Lebens und in der Predigt des Evangeliums. Diese Predigt sollte Buße schaffen in der Christenheit und sie wirklich zu dem machen, was sie auf Grund des Besitzes der heil. Sakramente schon war. Eine Gemeinschaft von Brüdern sollte sich bilden, die, wie die Apostel, nichts besitzen sollte als Buße, Glauben und Liebe, die keinen anderen Zweck haben sollte, als zu dienen und Seelen zu gewinnen. Mit klaren Worten hat es der heil. Franziskus nicht gesagt, wie weit sich dieser Bund erstrecken sollte. Er war kein Politiker und hat sich selbst nicht ins Regiment gesetzt. Aber was hätten die durch die Bußpredigt der armen Brüder wirklich Gewonnenen selbst anders werden können, als wiederum dienende und predigendreisende Brüder? Für diese hat der Heilige selbst bestimmte und feste Regeln aufgestellt. Weder die Einzelnen, noch auch der Verband, der sich zu wahrhaft christlichem Leben zusammentat, soll irgend welches Vermögen besitzen. „Gehe hin und verkaufe alles.“ Leben in Gott, Leiden mit seinem Sohne, Liebe zu seinen Menschen und Kreaturen, Dienstleistung bis zur Aufopferung des eigenen Lebens, der Reichtum der Seele, die nur ihren Heiland besitzt: das war das Evangelium des heil. Franziskus. Hat je ein Mensch in seinem Leben das verwirklicht, was er gepredigt, so hat es Franziskus getan. Und — das ist das Charakteristische dieser abendländischen Bewegung — die verschärfte Askese, eine Religion des Herzens und Willens, trieb auch diesmal ihre Jünger nicht in die Öde und Einsamkeit hinaus, sondern umgekehrt: die Christenheit, die Welt, sollte für dieses neue und doch alte Christentum der Buße, Entsagung und Liebe gewonnen werden. Die christliche Welt — dieser Begriff hatte an

dem Anfang des 13. Jahrhunderts einen ganz anderen Umfang, als im sechsten und elften. Nicht nur weil der geographische Horizont sich für das Abendland erweitert hatte, sondern in höherem Grade, weil die kleinen Leute und der gemeine Mann nun zu ihr gerechnet werden mußten. Das abendländische Mönchtum war bis zum Schlusse des zwölften Jahrhunderts auch noch ganz wesentlich eine aristokratische Institution gewesen. Den Rechten der Klöster entsprach in den meisten Fällen die hohe Abstammung ihrer Insassen. Die Klosterschulen waren in der Regel nur für den Adel vorhanden. Dem groben und gemeinen Volk blieb das Kloster so fremd, wie das Herrenschloß. Es gab keine volkstümlichen Orden und wenige volkstümliche Mönche. Der heil. Franziskus hat die Mauern der adeligen Klosterburgen nicht niedergerissen, sondern neben ihnen Hütten errichtet für Arme und Reiche. So hat er das Evangelium dem Volke zurückgegeben, das bisher nur den Priester und das Sakrament besaß. Aber der Heilige von Assisi ist der unterwürfigste Sohn der Kirche und des Papstes gewesen. Im Dienste der Kirche hat er gearbeitet. So hat er zuerst dem Mönchtum — denn zu einem Mönchtum wurde seine Stiftung wider seinen Willen — eigentümliche Aufgaben für die ganze Christenheit zugewiesen, aber im Schoße der Kirche; denn Sorge für die Kirche ist Sorge für das Heil. Clugny und seine Mönche hatten es mit ihrer Reform auf die Geistlichkeit abgesehen; der heil. Franziskus kannte keine Unterschiede. Ohne Übertreibung darf man sagen: nicht einen neuen Mönchsorden hat er stiften wollen — die Welt wollte er umwandeln; ein schöner Garten sollte sie werden, besiedelt von gottinnigen, christusnachahmenden, bedürfnislosen Menschen. Die Liebe hat ihm den weitesten Horizont gegeben; seine Phantasie verwilderte weder, noch verödete sie unter der harten Askese;

sein Wille, der Kirche und Christenheit zu dienen, blieb bis zuletzt stark und kräftig, obschon er mit Schmerzen sehen mußte, wie die Kirche ihm seine Schöpfung korrigierte und einengte. Hunderttausende strömten herzu. Aber was waren Tausende, wo es Millionen galt? Das Auftauchen der sogenannten Tertiarierbrüderschaft neben dem eigentlichen Mönchsorden ist einerseits freilich schon ein Beweis dafür, daß sich dies Evangelium nicht ohne Kompromisse in der menschlichen Gesellschaft durchführen läßt, andererseits aber doch ein leuchtendes Zeichen der tiefen Wirkung der franziskanischen Predigt. Die Tertiarier verblieben im weltlichen Beruf, in der Ehe und im Besitz; aber sie paßten sich dem mönchischen Leben soviel als möglich an, enthielten sich von dem öffentlichen Leben, seinen Aufgaben und Pflichten, und widmeten sich, soweit sie es vermochten, der Askese und frommen Werken. Diese Institution, die sich ohne einen „Stifter“ gebildet hat, ist ein schlagender Beweis für den universalen Charakter der franziskanischen Bewegung. Sekten waren hier vorangegangen; diese Brüderschaft aber blieb der Kirche treu. Ja, das Interesse der Laien an dem Leben und den Sakramenten der *Kirche* wurde hier erweckt; der Gedanke wurde hier leise wirksam, daß der der Kirche aufrichtig gehorsame und innerlich fromme *Laie* der höchsten Güter teilhaftig wird, welche sie vermitteln kann. Die Auffassung von einer doppelten, ihrem Werte nach verschiedenen Sittlichkeit konnte sich von hier aus in die andere erträglichere einer nur der Art nach verschiedenen wandeln. Das *tätige* christliche Leben kann dem *beschaulichen* gleichwertig sein; dieses ist nur der direktere Weg zum Heile.

Eine in der Hingabe der Seele an Christus neu gestimmte Frömmigkeit ging von Assisi aus und bemächtigte sich der Kirche. Es war die religiöse Individualität und

Freiheit, die erweckt worden war; das Christentum als die *Religion* der Armut und Liebe sollte zu seinem Rechte kommen gegenüber der Verkümmerung in Moral und Politik. Die schönsten mittelalterlichen Kirchengesänge, die gewaltigsten Predigten stammen aus dem Franziskanerorden und dem ihm verwandten der Dominikaner. Aber auch der Kunst und der Wissenschaft gaben sie einen neuen Aufschwung. Alle die bedeutenden Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, ein Thomas von Aquino, Bonaventura, Albertus sind Bettelmönche gewesen. Die herrlichsten Gemälde der alten italienischen Schule sind von dem neuen Geiste inspiriert, dem Geiste der Versenkung in das Leiden Christi, einer seligen Traurigkeit und einer welterhabenen Kraft. Ein Dante, ein Giotto und wiederum ein Tauler und Berthold von Regensburg, sie alle lebten mit ihrem christlichen Fühlen, Denken und Schaffen in den religiösen Ideen der Bettelorden. Aber was mehr sagen will — jene Mönche stiegen herab zu dem Volke und zu den Einzelnen. Für ihre Leiden hatten sie ein Auge, für ihre Klagen ein Ohr. Sie lebten mit dem Volke, sie predigten ihm in seiner Sprache und brachten ihm verständlichen Trost. Das, was Sakrament und Kultus bisher nicht schaffen konnten, *Heilsgewifsheit*, wollte die Mystik der Orden erzeugen; aber nicht außerhalb der kirchlichen Gnadenstätten. Das Auge sollte es lernen, den Heiland zu sehen, die Seele sollte durch sinnliche Eindrücke seiner Gegenwart zum Frieden kommen. Aber die „Theologie“, die hier entstand, kündete auch von der religiösen Freiheit und Seligkeit der über die Welt erhabenen, ihres Gottes gewissen Seele. Sie hat in diesem Gedanken die evangelische Reformation wenn auch nicht begonnen, so ihr doch den Weg gebahnt.

Mit Hilfe der Bettelorden, die sie sich dienstbar machte, hat sich die Kirche im dreizehnten Jahrhundert auf der

Höhe ihrer Herrschaft erhalten können. Sie hat die Gemüter ihrer Gläubigen wiedergewonnen, aber zugleich ihren eigenen Besitz an den Gütern der Welt, an Wissenschaft, Kunst und Recht, durch die Tätigkeit der Mönche zum Vollbestand gebracht und geordnet. Damals ist das kanonische Rechtsbuch abgeschlossen worden, welches alle Verhältnisse des Lebens vom Standpunkt der kirchlichen Weltherrschaft und einer im Dienste der Kirche stehenden Askese regelt. Es gilt heute in den zivilisierten Staaten nicht mehr, aber seine Anschauungen wirken noch nach. In viel höherem Maße ist die Philosophie und Theologie, auch die soziale Politik, noch heute von der Denkweise abhängig, welche im dreizehnten Jahrhundert in den Bettelorden zu der virtuosen Ausgestaltung großer scholastischer Systeme geführt hat. Durch die Bettelmönche gelang es der Kirche ferner, der sektirerischen Bewegungen Herr zu werden, welche die Laienwelt ergriffen hatten. Sie haben die ketzerischen, aber auch die freigeistigen und evangelischen Vereinigungen des dreizehnten Jahrhunderts mit Zorneseifer überwunden. So machten sie auch hier gemeinsame Sache mit der weltherrschenden Kirche, der Kirche der Politik und des Schwertes; ja sie wurden geradezu die begünstigste päpstliche Geistlichkeit dem Weltklerus gegenüber. Die Päpste statteten sie mit den reichsten Privilegien aus; sie durften überall in die regelmäßige Kirchenleitung und Seelsorge eingreifen. In den Bettelorden schuf sich der römische Papst ein Werkzeug, um die Landeskirchen fester an seinen Stuhl zu knüpfen und die Selbständigkeit der Bischöfe zu brechen. So haben sie an der Romanisierung der katholischen Kirche in Europa den größten Anteil gehabt und auch die älteren Stiftungen, die aus der Benediktinerregel hervorgegangen waren, vielfach beeinflußt. Aber so rasch wie nur irgend ein anderer Orden vor ihnen

sind auch sie verweltlicht. Der Bund mit der Weltkirche war auch dieses Mal dem Mönchtume tödlich. Er war gleich anfangs — Franziskus hatte sich wie in ein Verhängnis fügen müssen — ein außerordentlich fester gewesen, um so akuter war der Verfall. Was sie über die Welt erheben sollte, die Armut, wurde zum Anlaß spezifischer Verweltlichung für die, welche es mit ihr nicht mehr ernst nahmen. Sie sahen sich angewiesen, auf die Roheit, den Aberglauben und die Trägheit der Massen zu spekulieren, und wurden selbst roh, abergläubisch und träge wie diese.

Indessen das hohe Ideal, welches der heil. Franziskus der Christenheit vorgehalten hatte, hat doch nicht untergehen können, ohne zuvor den von ihm gestifteten Orden und die Kirche auf das tiefste zu erregen. Als eine Partei im Orden auf Milderungen der strengen Armutsregel drang, da erhob sich eine andere, dem Meister treu, zum Schutze derselben. Als die Päpste für jene eintraten, da wandten die Eiferer ihre Kritik gegen das Papsttum und die weltherrschende Kirche. Klagen über die Verderbtheit der Kirche aus der Mitte des Mönchtums waren schon seit lange vereinzelt laut geworden; aber sie waren immer wieder verhallt. Der Kampf der Kirche gegen die Staaten und ihre Ansprüche hatte das Mönchtum bisher stets verlockt, in dem Programm der Kirche den Anfang zur Verwirklichung seines eigenen zu erkennen. Jetzt aber erhob sich der Gedanke, der im Mönchtume immer geschlummert hatte und immer wieder unterdrückt worden war. Der Bund mit der Kirche und dem Papsttum wurde zerrissen. Die uralten apokalyptischen Ideen tauchten auf; die Papstkirche erschien als das Babel, als das Reich des Widerchrists, die das wahre Christentum, das Christentum der Entsagung und Armut, verfälscht hat. Die ganze Geschichte der

Kirche erschien plötzlich in dem Lichte eines ungeheuren Abfalls, der Papst nicht mehr als der Nachfolger Petri, sondern als der Erbe Konstantins. Es war aussichtslos, die Kirche zur Umkehr zu bewegen. Nur eine neue Offenbarung des Geistes konnte retten, und so blickte man hinaus auf ein künftiges ewiges Evangelium christlicher Vollkommenheit. Die Kirche hat mit allen Mitteln diese gefährliche Bewegung unterdrückt. Sie erklärte es für Ketzerei, was die Franziskaner über die Armut Christi und der Apostel lehrten, und verlangte Unterwerfung. Ein erbitterter Kampf war die Folge. Die Christenheit sah ein neues Schauspiel: die weltherrschende Kirche im Streite mit einer aggressiv gewordenen Weltflucht. Mit dem Mute von Männern, die alles geopfert hatten, predigten die Spiritualen dem Papst und den Bischöfen die Armut und besiegelten ihre Predigt auf dem Scheiterhaufen. Siegreich und unverändert ging am Ende des vierzehnten Jahrhunderts die Weltkirche aus dem Kampfe mit der Armut hervor. So war doch noch einmal am Schlusse des Mittelalters der schlummernde, aber immer wieder verdeckte prinzipielle Gegensatz zwischen den Zielen der Kirche und den Zielen des Mönchtums in einer furchtbaren Krisis zu Tage getreten. Aber dieses war unterlegen. Die Stiftung der Bettelorden war der letzte großartige Versuch des Mönchtums im Mittelalter gewesen, sich und seine Ideale in der ganzen Kirche durchzusetzen und doch mit der Geschichte und der Verfassung dieser Kirche nicht zu brechen. Aber die Entwickelung des Franziskanerordens wurde eine zwiespältige. Die eine Richtung gab ihr ursprüngliches Ideal gleich anfangs auf, ordnete sich der Kirche völlig unter und verweltlichte sofort, die andere suchte ihr Ideal zu behaupten, verschärfte es, stellte es der Kirche selbst entgegen und erschöpfte sich in schwärmerischen Bewegungen, bis

sie unterging. Die Tragik dieser Entwickelung erscheint vollendet, vielleicht auch aufgehoben, wenn wir gewahren, daß Einzelne aus dem von der Kirche sich emanzipierenden Orden Rettung beim Staate suchten und im Gegensatz zu den nicht mehr oder nur teilweise anerkannten Ansprüchen der Kirche nun die Selbständigkeit des Staates und seiner Ordnungen verteidigten. Franziskaner haben im vierzehnten Jahrhundert die staufische Staatslehre wissenschaftlich begründet. Das abendländische Mönchtum, das lehrt dieser erstaunliche Umschwung, vermag eben auf die Dauer nicht ohne engen Anschluß an die Mächte der Gesellschaft zu existieren. Es sucht selbst den Staat auf, wenn ihm die Kirche versagt ist. Doch diese Bewegung war nur eine vorübergehende. Im fünfzehnten Jahrhundert ist es totenstille in dem der Kirche völlig unterworfenen Orden; die unkräftigen Reformversuche erzeugten kein neues Leben. Im Zeitalter der Renaissance schien das Mönchtum sich selbst — wenige ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet — zur Faulheit und Nichtsnutzigkeit zu verdammen. Und doch war die neue Kultur, deren Träger freilich oftmals ihren ganzen Spott über das unwissende, knechtisch-demütige und heuchlerische Mönchsvolk ausschütteten, den asketischen Idealen nicht durchaus feindlich. Das Bild des Weisen und Frommen tauchte vielmehr wieder auf, der sich dem Genuß stiller Beschauung des Himmels, aber auch der Welt in friedlicher Abgeschiedenheit vom Lärm des Tages hingibt, der nichts bedarf, weil er im Geiste alles besitzt. Man machte sogar den Versuch, dieses Ideal wieder in den herkömmlichen Formen des Klosterlebens zu verwirklichen, und er ist nicht überall fehlgeschlagen. Aber nur einzelnen Individuen gelang es, die Mönchsregel mit dem Studium Ciceros oder Platos zu vereinen und beiden zu genügen. Der weltkundige Gelehrte, der für stoischen

Gleichmut oder für franziskanische Bedürfnislosigkeit am Schreibtisch sich begeisterte, war nichts weniger als ein Mönch, und die Kirche blieb trotz aller klassischen und erbaulichen Abhandlungen wie sie war. Das arme Volk suchte wie in den Tagen, bevor ihm Franziskus den Weg gewiesen, die Sicherstellung seiner Seligkeit in frommen und enthusiastischen Vereinen aller Art, die zeitweilig der Kirche von Nutzen, doch eine ständige Gefahr für sie waren.

IX.

Was blieb noch übrig? Welche neue Form des Mönchtums war nach allen diesen Versuchen noch übrig? Keine mehr oder vielmehr noch *eine*, die in Wahrheit keine mehr ist und doch das letzte und im gewissen Sinn auch das authentische Wort des abendländischen Mönchtums geworden ist. Möglich blieb das Verhältnis von Askese und kirchlicher Dienstleistung von vornherein umzukehren, das, was dem Mönchtum im Abendlande immer vorgeschwebt hatte, aber stets nur mit Zaudern ergriffen worden war, nun als das selbstgewollte höchste Ziel sofort ins Auge zu fassen; möglich blieb, statt eines Asketenvereins mit kirchlicher Tendenz eine Kompagnie zu gründen, die keinen anderen Zweck verfolgen sollte, als die Herrschaft der Kirche zu stützen und auszubreiten. Der Ruhm, diese Möglichkeit erkannt, die Weisung der Geschichte verstanden zu haben, gebührt dem Spanier Ignaz von Loyola. Seine Schöpfung, der Jesuitenorden, die er der Reformation entgegenstellte, ist kein Mönchtum mehr im ältesten Sinne des Worts, ja sie erscheint geradezu als ein Protest gegen das Mönchtum eines Antonius oder Franziskus. Wohl ist der Jesuitenorden

ausgestattet mit all den Regeln der älteren Orden; aber in ihm ist *das* oberstes Prinzip, was die früheren unsicher als ein Ziel mit ins Auge gefaßt hatten oder sich von den Verhältnissen widerwillig aufdrängen ließen. Im Jesuitenorden ist alles Askese, alle Weltflucht nur Mittel zum Zweck. Die Loslösung von der Welt reicht gerade so weit, als eine solche förderlich ist, um die Welt zu beherrschen, *politisch* durch die Kirche zu beherrschen; denn der ausgesprochene Zweck ist die Weltherrschaft der Kirche. Religiöse Phantasie, Bildung und Unbildung, Glanz und Armut, Politik und Einfalt — alles verwertet dieser Orden zur Erreichung des *einen* Zweckes, dem er sich geweiht hat. In ihm hat die abendländisch-katholische Kirche das Mönchtum gleichsam neutralisiert und hat ihm eine Wendung gegeben, durch welche es ihre Ziele völlig zu den seinigen gemacht hat. Und doch ist auch dieser Orden nicht das Werk eines klügelnden, berechnenden Verstandes allein. Wie er entstanden ist, war er das Produkt einer hohen Begeisterung, aber einer Begeisterung aus *der* Kirche heraus, die jede evangelische Reformation bereits von sich gewiesen, die sich entschlossen hatte, sich in *der* Gestalt für immer zu behaupten, die ihr Weltweisheit und Politik auf dem Wege einer langen Geschichte gegeben hatten.

Der Jesuitenorden ist andererseits das letzte und authentische Wort des abendländischen Mönchtums. Seine Entstehung aber auch seine Art liegen durchaus auf der Linie, welche wir von Benedikt zu den Cluniacensern, von diesen zu den Bettelorden verfolgt haben. Er hat die Probleme gelöst, welche jene nicht zu lösen vermochten, und die Ziele erreicht, denen sie zustrebten. Eine neugestimmte Frömmigkeit hat er erzeugt, hat für sie eigentümliche Ausdrucksformen und eine Methode der Aneignung geschaffen, hat sich mit ihr an die ganze katholische Christenheit gewandt

und ist durchgedrungen. Er hat die Laien für die Kirche zu interessieren verstanden und ihnen in seiner Mystik das zugänglich gemacht, was ihnen bisher versagt gewesen war. Er hat das gesamte Leben der Kirche auf allen Gebieten durchdrungen und die Gläubigen dem Papste zu Füßen gelegt. Aber der Orden hat nicht nur fort und fort selbstständige Aufgaben verfolgt im Dienste der Kirche, sondern er hat sich auch allezeit in einer gewissen Unabhängigkeit von ihr zu halten verstanden. Wie er die Politik der Päpste nach dem Programm des Papsttums nicht selten korrigiert hat, so beherrscht er heute mit seinem Christentum, seinem phantastisch-sinnlichen Kultus, seiner politischen Moral die Kirche. Nie ist er totes Werkzeug in der Hand der Kirche geworden, auch ist er nicht in Weise der früheren Orden zu einem unbedeutenden Dasein herabgesunken. Dieser Orden hat sich nicht in ein Institut der Kirche gewandelt, sondern die Kirche ist unter die Herrschaft der Jesuiten geraten. Das Mönchtum hat wirklich über die Weltkirche des Abendlandes den Sieg davongetragen.

Das Mönchtum hat gesiegt — aber welch ein Mönchtum? Nicht das des heil. Franziskus, sondern ein solches, welches zuvor das Programm der Weltkirche zu seinem eigenen gemacht und damit sein Wesen entleert und preisgegeben hat. Askese und Weltentsagung sind hier zu Formen und Mitteln der Politik geworden; sinnliche Mystik und Diplomatie sind an die Stelle einfältiger Frömmigkeit und sittlicher Zucht getreten. Materiell vermag dieses Mönchtum seine Echtheit nur noch an der Antithese gegen die Staaten und ihre Kulturentwickelung, sowie an der Geringschätzung des Wertes des Individuums zu legitimieren. Unter der Herrschaft des Jesuitenordens ist die Kirche ganz spezifisch und definitiv verweltlicht; sie setzt der Welt, der Geschichte und Bildung, *ihren* weltlichen

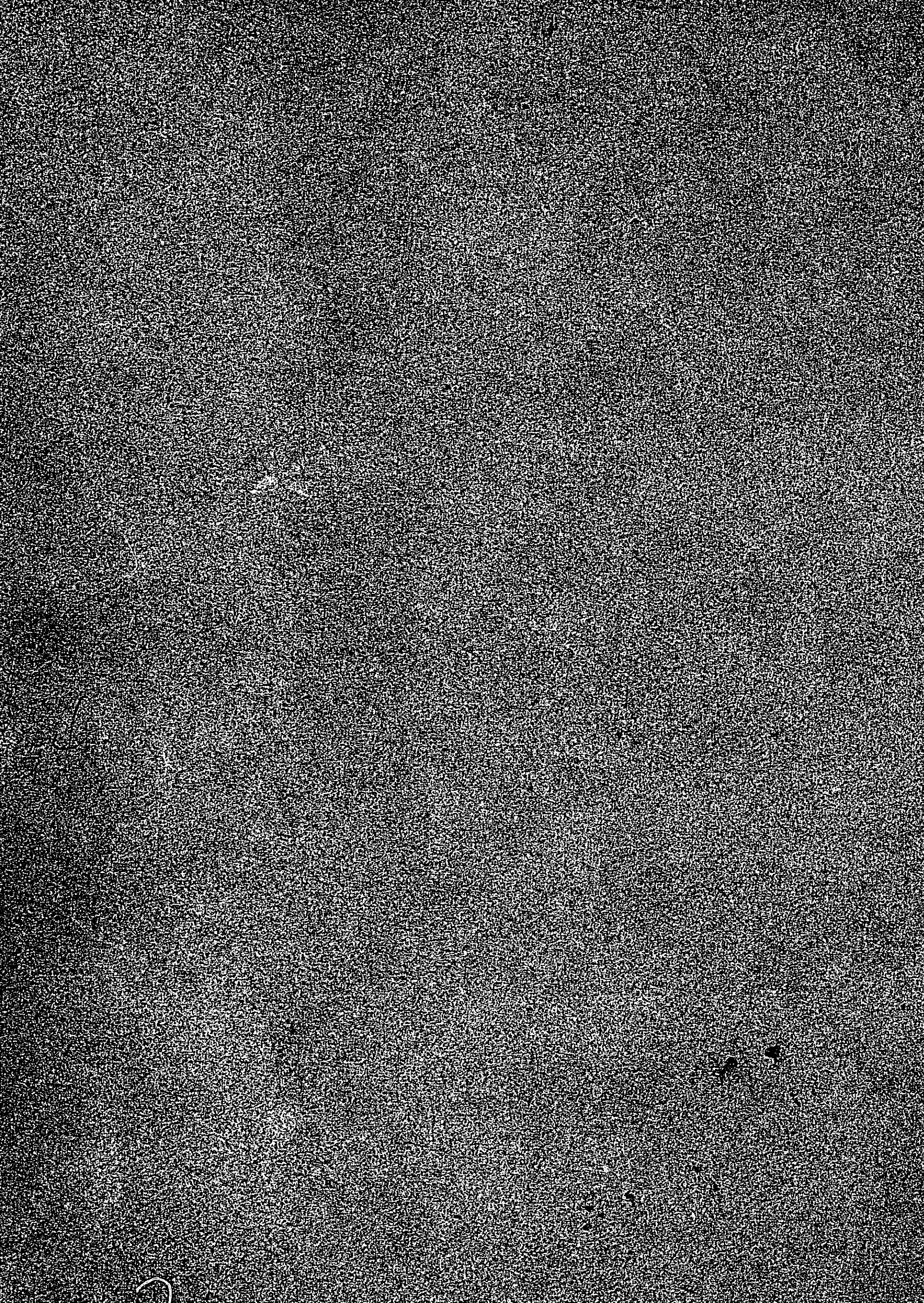
Besitzstand, das Vermächtnis des Mittelalters, entgegen. Das Bewußtsein ihrer „Überweltlichkeit“ stärkt sie heute wesentlich an dem Gegensatze zur Kultur der Renaissance und Reformation; aber sie schöpft ihre Kraft aus den Gebrechen und Mängeln jener Kultur und den Mißgriffen ihrer Protektoren. Läßt man die negative Stellung der Kirche zum modernen Staat als Ausdruck ihrer weltflüchtigen Gesinnung gelten, so hat das Mönchtum in der Tat in ihr gesiegt; sieht man aber in der Art, wie die Kirche heute diese Stellung behauptet, eine wesentliche Verweltlichung, so ist eben das jesuitische *Mönchtum* für diese verantwortlich zu machen. Die anderen Orden kommen als geschichtliche Faktoren kaum mehr in Betracht. Der Jesuitenorden hat die älteren und die jüngeren fast sämtlich beeinflußt. Mögen sie nun zu orientalischer Schweigsamkeit zurückgekehrt sein, wie die Trappisten, mögen einige von ihnen, in Weise der alten ägyptischen Mönche, selbst die kirchliche Wissenschaft mit Mißtrauen betrachten und wider sie eifern, mögen sie ihr zwischen Welt und Askese geteiltes Dasein fortsetzen und in sozialer Hilfleistung und Rettung Einzelner auch noch Bedeutendes wirken — ein kirchengeschichtlicher Faktor sind sie nicht mehr. Sie sind abgelöst worden von den Jesuiten und — von den Kongregationen, jenen elastischen und schmiegsamen Schöpfungen, in denen sich der Geist des Jesuitenordens mit den Bedürfnissen und Institutionen der modernen Gesellschaft verbunden hat. Die im Sinne der Gesellschaft Jesu geleiteten Kongregationen und die in eben diesem Sinne arbeitenden unzähligen „freien“ katholischen Vereine, die weltlich und geistlich, frei und gebunden sein können, je nach Bedarf, sie sind in Wahrheit das moderne katholische Mönchtum.

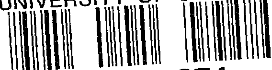
In der Kirche des Abendlandes, die sich sittliche und politische Ziele gesteckt hat, hat das ursprüngliche Mönchtum und seine Ideale auf die Dauer nur einen gebrochenen Erfolg gehabt. Sofern es sich entschlossen hat, an der Weltaufgabe der Kirche Teil zu nehmen, hat es sich in die kirchliche Kompagnie umwandeln müssen, die ihre Freiheit von der Welt in der weltlichen, politischen Reaktion gegen die Kultur und die Geschichte bekundet und deshalb die Verweltlichung der Kirche zum Abschluß gebracht hat. Das morgenländische Mönchtum hat sich seine Selbständigkeit erhalten, aber es ist verödet, das abendländische ist wirksam geblieben, aber es ist entleert. Dort scheiterte es, weil es die sittlichen Aufgaben für die Welt mißachten zu dürfen meinte, hier unterlag es, weil es sich einer Kirche unterordnete, welche Religion und Sittlichkeit in den Dienst der Politik gestellt hat. Dort wie hier ist es aber die Kirche selbst gewesen, welche das Mönchtum hervorgebracht und ihm seine Ideale vorgezeichnet hat. Darum ist auch im Morgenland wie im Abendland, allerdings nach langem Schwanken und nach schweren Krisen, das Mönchtum schließlich zum Hüter der kirchlichen Gewohnheit und zum Wächter des kirchlichen Empirismus geworden. Seine ursprünglichen Ziele sind somit in ihr Gegenteil umgeschlagen.

Wohl kann das Mönchtum noch heute einzelnen Weltmüden Frieden geben; aber die Geschichte weist über dasselbe hinaus auf die Predigt Luthers, daß *der* Mensch die Nachfolge Christi beginnt, der *in seinem Beruf und Stand durch Glauben und dienende Liebe* mitarbeitet am Reiche Gottes. Auch dieses Ideal fällt nicht einfach zusammen mit dem Inhalt der evangelischen Botschaft; aber es gibt die Richtung an, in welcher der Christ sich zu bewegen

hat und stellt ihn gegen Selbsttäuschung und Unwahrheit sicher. Es ist, wie alle Ideale, aufgerichtet worden, indem man einen unerträglichen Notstand zu heben bemüht war, und es ist bald verweltlicht und verfälscht worden wie jene. Aber wenn es nicht mehr sein will, als das Eingeständnis, daß an die Vollkommenheit des Lebens, welche in dem Evangelium vorgestellt ist, Niemand hinanreicht, und wenn es der Ausdruck dafür ist, daß der Christ in jeder Lage der göttlichen Hilfe und Gnade vertrauen darf, so wird es die Kraft des Schwachen sein und kann auch zum Friedenszeichen werden im Streite der Konfessionen.






UNIVERSITY OF CHICAGO
23 383 871


UNIVERSITY OF CHICAGO
23 383 871